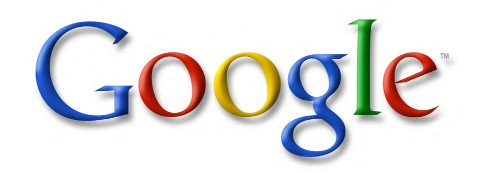
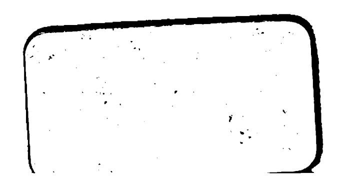






Zeitschrift
für die
historische Theologie.

In Verbindung
mit der
historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig
herausgegeben
von

D. Christian Friedrich Illgen,
ordentlichem Professor der Theologie zu Leipzig.

Dritter Band.

Leipzig, 1833.
Verlag von Joh. Ambr. Barth.



Inhalt des dritten Bandes.

Erstes Stück.

Zweites Stück.

I.

Paralleles und Wiederkehrendes in der Geschichte.

Aus

D. Johann Arnold Kanne's,

Professors der Orientalischen Literatur zu Erlangen,

literarischem Nachlasse.

Diese im Juli 1812 von Kanne, dem damaligen Professor der Geschichte am Realinstitute zu Nürnberg, verfaſste Abhandlung ist mir gleichfalls, wie die im 2ten Stücke des 2ten Bandes dieser Zeitschrift befindliche: *Ueber die Memnonssäule*, von seinem Freunde, dem Privatgelehrten D. Adolph Wagner in Leipzig, zum Abdrucke mitgetheilt worden. Auch sie stammt aus der Zeit seiner freieren Geschichtsforschung, ehe noch sein Geist die schwärmerische Richtung nach einem still beschaulichen Leben genommen hatte. Man vergleiche, was als Einleitung zu seiner Abhandlung über die Memnonssäule theils von mir, theils von D. Wagner über ihn bemerkt worden ist.

Der Herausgeber.

1.

Zu *einem* Volke macht die genaueste Sprach- und Stammverwandtschaft die *Hebräer* und *Araber*. Abraham, von dessen zweitem Namen jene sich *Hebräer* nannten, zeugte mit Hagar auch der *Araber* Stammvater, Ismael; sein zweites Kebsweib, Ketura, gebar ihm Midian, von

dem die Arabischen Midianiter sich herleiteten, so wie den Jaksan, der als Jaktan und Hebers *(Abram Hebers)* Sohn für den dritten Stammvater der Araber gilt. Denn von dessen 13 Söhnen hatten die meisten der Arabischen Stämme die Namen, wie die 12 Hebräischen von Jacobs Söhnen; und auch dessen Bruder Edom war Arabischer Edomiter erster Ahnherr.

Ein unscheinbares Völklein sind in der politischen Geschichte immer die *Hebräer* gewesen; aber noch weniger, als sie, ist ihr Brudervolk in irgend eine wichtige Beziehung mit den weltherrschenden Nationen gekommen. Fast gar nicht haben *Araber* früher für die gröfsere Geschichte gelebt. Erst, da jene der letzten grofsen Weltherrschaft unterjocht waren, und bald darauf, da diese zu unterwerfen die Habessynier den kurzen, nur auf Südarabien gerichteten Versuch gemacht hatten, erst da brachte der waltende Geist des Schicksals gerade durch diese geschichtlich unbedeutend gewesenen Völker Etwas hervor, das der Welt eine andere Geschichte gegeben hat, als sie gehabt haben würde ohne diese Revolution; und von *einer* Art war bei beiden Völkern die neue Geburt des Weltgeistes, wie sie selbst Kinder *eines* Vaters waren. — Von Innen aus — durch neue Lehre und Religion — sollte durch sie das Leben der Menschen umgewandelt werden: denn nicht von dieser Welt sollte das Reich seyn, das der Seelenheiland gründete; und nach Aufsen hin ging auch Mahomeds erste Begeisterung nicht. — Aber dieser schon selbst, und noch mehr die ersten Chalifen thaten, was erst die Nachfolger gerade des Jüngers, dem Christus zuerst das weltliche Streben verwiesen hatte, die Bischöfe auf dem Stuhle Petri versuchten, sobald der Conflict der Mächte Italiens den Versuch begünstigte. — In allen fünf Welttheilen hat dann *Christi Lehre* sich ausgebreitet. Der *Islam* ist zwar nicht nach der westlichen Welt gekommen; aber auf gröfserem Flächenraume, als jene, ist er in der alten angenommen, und in der neuesten kennt ihn wenigstens ein Theil der Bewohner von Neuguinea.

So ist beider Völker Schicksal in der Folge, obschon

sich ungleich, doch in der politischen Bedeutsamkeit sich wieder gleich geworden. — Wohl sind jetzt noch die *Araber* zerstreut in den Provinzen der Türkisch-Muselmännischen Monarchie: aber als ganze Nation haben sie den grofsen Schauplatz der Geschichte längst wieder verlassen, sich beschränkt auf das Mutterland, und sind geblieben, was sie waren. Die *Hebräer* dagegen sind zerstreut worden in alle Welt: aber kein Land, keine Zeit und keine Noth hat auch ihnen die alte Nationalität genommen. Nirgends haben sie ein eigenes Reich gefunden, als, sonderbar genug, gerade in dem Lande, wo einzig in Afrika auch die Nachfolger ihres verworfenen Messias früh ein eigenes Reich gegründet und behauptet haben, — nur in dem Christlichen *Habesch;* und Arabien gegenüber ist in der Provinz *Samen* auch ein Jüdisches Königreich.

2.

So sind *Perser* und *Deutsche* allgemein anerkannte Sprachverwandte, und so sehr waren sie leibliche Brüder *(germani)*, dafs selbst einer der ältesten Persischen Stämme, gleich den Deutschen, *Γερμάνοι* hiefs. *Ein* Gott war der Deutsche *Thuisto* und der Persische *Zara-tuscht*, und, wie schon Leibnitz gesagt, nicht verschieden *Irmin* oder *Herman* von der Perser *Ariman* u. s. w.

Als die Griechen die *Perser* besiegt, aber noch nicht unterworfen hatten, stellte ein Griechischer Geschichtschreiber, wie sie einst gewesen, sie als Muster einfacher, kräftiger Volkstugend seinen Landesleuten vor, ein Römischer die *Deutschen* den Römern, die einzig diefs kräftige Volk nicht besiegen konnten. Aber eben so widerstanden die *Perser* als *Parther* dem Römischen Triumvir Crassus, der von seiner Provinz Syrien aus in Parthien dieselben Lorbeern holen wollte, die sein Mittriumvir Cäsar in der Provinz Gallien noch immer erntete: allein so vergebens dieser es mit den Deutschen zwei Mal aufnahm, so noch mehr Crassus mit den Parthern, und mit dem Leben mufste er den Versuch

büfsen. Erst späterhin rächte Trajan die alte Schmach: aber gleich sein Nachfolger gab wieder auf, was jenseit des Euphrats erobert worden war. Von da an blieben die *Parther* stete Feinde des Römischen Reichs; noch mehr als *Neuperser (Sassaniden)* erschütterten sie von Osten her den längst baufälligen Körper der zu alten Monarchie, wie im Norden und im Westen am Rheine die ganze Kaisergeschichte hindurch die Deutschen Völker an ihm rüttelten, bis diese endlich, da das Reich in zwei Hälften getheilt war, die abendländische gänzlich zertrümmerten. — Beide Brüdervölker zugleich waren die Ursache gewesen, dafs dieses Reich schon vor dieser Theilung unter mehrere Auguste und Cäsaren getheilt war: aber dieses Mittel, das Diocletian gegen den Andrang dieser Völker ersann, brachte nur noch mehr die innere Zerrüttung zur Reife. Denn durch den gleich darauf erfolgenden Kampf der Auguste und Caesaren gegen einander, durch den vermehrten Aufwand der vier Herrscher u. s w. wurde das Heilmittel selbst zu Gift; und vollendet mufste das Werk werden durch *Persische*, aber vorzüglich *Deutsche Germanen.*

3.

Der erste der *Fränkischen* Könige aus dem Hause, durch welches die in den unthätigen Königen fast ausathmende kraftvolle Monarchie wieder verjüngt und viel glorreicher wurde, als sie unter Chlodwig gewesen, — Pipin war es zugleich, der den Giftkeim für viele Jahrhunderte in die Geschichte brachte. Denn er legte den ersten Grund zu des Papstes weltlichem Besitzthume, indem er ihn mit Longobardischem Eigenthume beschenkte., Eben das that sein Sohn, Carl der Grofse, da er der Longobarden Herrschaft ganz ein Ende machte; dafs er aber, wie Pipin von dem Papste als Fränkischer König anerkannt war, so sich nun zum Römisch-Deutschen Kaiserkönig von ihm krönen liefs, das ward die Wurzel grofser und vieler Uebel. Durch dieselbe Monarchie jedoch, die das Unheil, besonders für

die Deutschen Kaiserkönige, im 9ten Jahrhundert veranlafst hat, ist im 19ten das ganze Uebel in der Wurzel ausgerottet worden. Frankreichs neuer Kaiser, Napoleon, hat, wenn nicht durch unmittelbaren Besitz, doch der politischen Wirksamkeit nach, die alte Fränkische Monarchie, wie sie unter Carl war, nicht nur wiederhergestellt, sondern sie auch noch erweitert. Auch er hat vom Papste sich krönen lassen: aber was dieser der Krönung und des Anerkennens wegen durch Pipin zu erwerben angefangen — alle weltliche Besitzung und Macht — hat er ihm darauf genommen; und der *Neufranken* Kronprinz*) ist König der Stadt geworden, deren Bischof vormals Pipin zum König der *Altfranken* gekrönt hatte.

Diefs sind die Extreme, die in den verschiedensten Zeiten und unter den verschiedensten Umständen durch *eine* Monarchie hier geworden sind. Aber eben derselben war auch zwischen diesen Zeiten einst des Papstes Schicksal mit Bedeutung anheimgefallen, und zugleich war der Gedanke an die Wiederherstellung der alten Fränkischen Monarchie rege geworden: — in der Zeit der Päpstlichen Gefangenschaft zu Avignon, die, insofern sie dem Deutschen Reiche die Augen öffnete und dann das lange Schisma herbeiführte, des Papstes Schicksal gewaltig geändert hat. Nachdem die *Altfränkische* Monarchie nach Ludwig dem Frommen in drei Theile getheilt worden, der dritte (Italien) bald darauf dem Deutschen Könige anheimgefallen war, behaupteten nun Deutschlands Kaiserkönige des Papstes Abhängigkeit von der Römisch-Deutschen Krone, wie ja Pipin ihm mit den weltlichen Besitzungen nicht auch die Unabhängigkeit geschenkt hatte; denn diefs folgt aus der Geschichte seines Nachfolgers so laut, dafs es dort stillschweigend folgt. Am bestimmtesten wurde diefs ausgesprochen und ausgeführt durch Kaiser Heinrich III.: aber gerade das Entgegengesetzte drängte sich unter seinem

*) Der den 20. März 1811 zu Paris geborne, und den 22. Juli 1832 zu Schönbrunn bei Wien verstorbene Herzog von Reichstadt, Franz Joseph Carl. Der Herausgeber.

Nachfolger, Heinrich IV., hervor, und Hildebrand würde umgekehrt des Kaisers Herr. Keinem der Deutschen Kaiserkönige glückte es auch, das Gegentheil hervorzubringen, und was keine Regenten von des Papstes Herrschsucht litten, das erfuhren sie. Aber wohl gelang jenem andern Theile der alten Fränkischen Monarchie, — dem Theile, der gerade ihren Namen (*Frankreich*) beibehielt, des Papstes Meister zu werden, und zugleich mufste er Philipp IV. zum Mittel bei dem Bestreben dienen, die Deutsche Krone wieder an Frankreich zu bringen, und dadurch die ganze Fränkische Monarchie wiederherzustellen *). Denn Italien gehörte noch immer zu Deutschland, und nur Rudolph von Habsburg unterliefs mit Klugheit die aufopfernden vergeblichen Römerzüge, deren einige Kaiser wohl vier bis sechs gemacht hatten; mit noch feinerer Politik that Carl IV. ihrer zwei, nicht thöricht nach Italien, sondern nur nach seinem Gelde und der Krönung strebend. Aber Frankreichs Versuche auf die Deutsche Krone mifslangen gegen Ludwig IV., mifslangen unter ganz andern Umständen, als Carl V. Kaiser wurde. Eben so vergebens waren Frankreichs Bemühungen um den dritten Theil der Altfränkischen Monarchie, — um Italien, in den langen Kriegen von Carl VIII. an bis Heinrich II., die wahrscheinlich das alte Sprüchwort veranlafst haben: *Italien ist der Franzosen Grab.* Und doch hatte das Schicksal beschlossen, von diesem Reiche wieder erneuern zu lassen, was schon dagewesen, — die Fränkische Monarchie; aber wieder ein ganz umgewandeltes Frankreich, und wieder unter einem neuen Dynasten sollte es diefs Ziel erreichen.

4.

Zwei Völker des Germanischen Stammes sind an Character so verschieden, als der Grund und Boden, auf dem sie leben, und in entgegengesetzter Weltgegend wohnen sie,

*) Mit ausdrücklichen Worten sprach diefs Philipp aus. Kanne.

— die *Schweizer* im Südwesten, die *Niederländer* im Nordwesten des Deutschen Reichs, jene im höchsten, diese im niedrigsten Lande. Aber in der Geschichte kommen sie so in Parallele, als müſste das Ungleichste hier gleich werden.

Dem Altburgundisch-Deutschen Reiche gehörten die *Schweizer*, an das Neuburgundisch-Französische fielen die *Niederländer*, und gegen *ein* Deutsches Kaiserhaus kamen beide in Kampf. *Schweizer* aus Gliedern des Deutschen Reches zu Unterthanen des Reichsoberhauptes zu machen, strebte das erste Oestreichische Kaiserhaus, und das zweite erwirb wirklich *die Niederlande* als Hausländer, durch Maximilians Vermählung mit der Burgundischen Erbin. Jene muſsten daher gegen die Oestreicher um ihre *politische* Freiheit kämpfen; diese aber geriethen in den Kampf um die *religiöse*, als dieſs Haus sich in das Oestreichische und Spanische geschieden hatte. Beide hatten Anfangs nicht gänzliche Freiheit gewollt, die *Schweizer* nur Unabhängigkeit vom Oberhaupte des Reichs, nicht von diesem selbst, die Niederlande keinen gänzlichen Abfall. Aber der Kampf führte sie beide dahin, daſs sie wurden, was Italische Länder gern zu werden pflegten, wenn sie vom Deutschen Reiche sich schieden, — von Deutschland unabhängige Republiken. Und hatte gleich viel früher der *Schweizer* Gegenwehr begonnen; war die Hauptsache durch die Siege über den Schwäbischen Bund schon unter Maximilian I. so gut, wie beendet: so wurde doch erst in einem und demselben späten Friedensschlusse, in welchem den *Niederländern* die Freiheit zuerkannt wurde, auch diesen *Hochländern* Alles zugestanden, warum so lange gekämpft war. Den letzten Religionskrieg beendete dieser Friedensschluſs; und wenn gleich die *Schweizer* nicht für die Religion den Streit angefangen hatten, wie die *Niederländer:* so war doch von ihnen während der Zeit eine neue Protestantische Lehre ausgegangen, die in Frankreich die Religionskriege veranlaſste; und diese eben war es, für welche auch *die Niederlande* in den Kampf geriethen. Herrschend blieb auch diese Religion in beiden Republiken, doch mehr in der nördlichen, als in der südlichen.

5.

Oft mit denselben oder ähnlichen Namen erscheint die wiederkehrende Parallele in der Geschichte; oder in einem Namen beginnt und endet sie ein Werk.

Romulus, oder, wie ursprünglich sein Name war, Romus heifst Gründer der ersten Römischen Monarchie, und sein wahrhaftes Diminutiv, der Knabe Romulus Momyllus, beschlofs die Reihe aller Römischen Herrscher, wie die Fränkische Monarchie mit einem Ludwig (Chlodwig) begonnen hatte, und als Fränkisch-Französische mit einem Ludwig aufhörte. Lange nach dem Ende der von Romulus gestifteten Römischen Alleinherrschaft brachte Augustus die zweite hervor: diese war es, die Romulus Momyllus beschlofs, und als müsse er das Diminutivum von den Stiftern beider Monarchieen seyn, ward er auch Romulus Augustulus genannt*). — *Sieben* Könige zählte ferner die erste Dynastie, und die zweite begann mit einem Imperator, der, als folgte er dem Tarquinius Superbus unmittelbar, den Namen des *Achten* hatte, mit Octavian, dem Sohne des Octavius. Hatte zwar sein unendlich gröfserer Erblasser, Julius Cäsar, vergebens versucht, was erst Octavians Schlauheit gelang: so wäre er doch, ohne dafs Cäsar sein Vorarbeiter, besonders ohne dafs er selbst sein Neffe war, nicht einmal dazu gekommen, dafs er, wie Johannes Müller es nennt, Rom um seine Republik hätte betrügen können. Nicht er also, sondern Cäsar ist der erste wahrhafte Gründer der zweiten Römischen Alleinherrschaft. Dafür nehmen ihn auch die Römischen Geschichtschreiber, und im Sprachgebrauche wurde *sein* Name das Wort für *Kaiser*. In ihm auch, dem ersten der neuen Dynasten, kehrte unter gleichem Namen wieder, was beim siebenten und letzten der alten schon dagewesen. Denn wie das Haupt der Partei, die den Tarquinius Superbus vertrieb, ein kraftvoller und strenger Junius Brutus war, so wurde der Stoische, von keiner Liebe Cäsars zu-

*) Aehnlich steht diese Vergleichung schon in Dippoldts *Leben Kaiser Carls des Grofsen*, Tübingen 1810. Kanne

rückzuhaltende Marcus Brutus die Seele der Verschwörung gegen sein Leben, als er wagte, den Königstitel Tarquins wieder anzunehmen.

6.

Thätlich ging die Reformation zuerst vom *Deutschen Reiche* aus; denn *Böhmen* war damals nicht blofs das vorzüglichste Hausland der Luxemburgischen Kaiser, sondern durch Carl IV. auch zum Reichsgliede, — zum Churfürstenthume geworden. Was hier begonnen, kam im angrenzenden Churfürstenthume im folgenden Jahrhunderte zu Stande durch die zweite Reformation; und auch *Sachsens* Churfürst war damals zum *Deutschen Kaiser* ausersehen. Aber eben dadurch, dafs er diese Krone ablehnte und sie auf Carl V. brachte, konnte er der beginnenden Reformation eine sichrere Stütze werden, als wenn er sie angenommen, und dann gegen das übermächtige Oestreichisch-Spanische Haus, vielleicht auch gegen Franz I., sie zu behaupten gehabt hätte.

Hufs hatte der erste Reformator geheifsen; sein Name und sein Tod auf dem Scheiterhaufen hatte das bekannte Wortspiel *(die gebratene Gans)* veranlafst. Aber sollte es auch ersonnen seyn, dafs er sterbend einen andern Vogel dieses Geschlechts, der als *Schwan* nach ihm kommen würde, prophezeihet habe, und dafs in der Sprache *Luther* wirklich den *Schwan* bedeute: so konnte doch auch dieser zweite Reformator an seinem Namenstage als *Martinsgans* das alte Wortspiel erneuern.

Wie mit der *ersten* Reformation ferner in Böhmen auch der *erste* Religionskrieg durch Hussens Nachfolger ausgebrochen war: so hat eben daselbst, lange nach der *zweiten* Reformation, durch die Verletzung des Majestätsbriefes, auch der *letzte* Religionskrieg nicht nur angefangen, sondern auch nach 30 Jahren, als gerade Prag ganz eingenommen werden sollte, sich gänzlich geendet. — Doch *Böhmen* gehörte nur politisch zu *Deutschland*, und hier, wo sie begonnen,

ist die neue Lehre auch wieder verdrängt worden, wie in Frankreich; denn nur Völker des *Germanischen* Stammes haben sich für sie dauernd entschieden: *Deutsche* Reichsglieder, *Niederländer*, *Schweizer*, *Schweden*, *Dänen*. Ja, von diesem Stamme aus ist sie, zwar nicht thätlich, wie in Böhmen, sondern, was mehr sagen will, der Erkenntnifs nach, *zuerst* ausgegangen: denn der Englische *Germane*, Wiklef, hatte schon gelehrt, was die Hussiten in Ausübung brachten; und wie so unter *Angelsachsen* die neue Lehre begann, so erstand sie von Neuem gerade unter den *Germanen*, die der Angelsachsen alte Brüder gewesen und noch immer ihre Namensverwandten waren, unter — *Sachsen*. In der *weifsen* Stadt (*Wittenberg*, *Leucopetra*) trat Luther auf mit dem neuen Lichte; auf der *weifsen* Insel (*Albion*) hatte es durch Wiklef zuerst geschienen, als sollte auch im Namen das Licht durch die Farbe des Lichtes bezeichnet werden.

7.

So kehrt im Leben vieler Menschen entweder Gleiches oder Entgegengesetztes unter gleichen Tagen, Jahren, Zahlen, Namen zurück. So war die Königin Sophie Charlotte von Preufsen an einem Sonntage geboren, getauft, vermählt; an einem Sonntage starb sie, kam sie im Sarge nach Berlin, und wurde sie begraben*). Ich weifs nicht, ist es Aberglaube, dergleichen in Geschichte und Leben für mehr als Zufall anzusehen**): aber das habe ich erforscht,

*) S. Weisens *Kuriöse Gedanken von den Nouvellen oder Zeitungen*. Leipzig 1706. Kanne.

**) Was Weisens *Gedanken* (Zeitungsauszüge) nicht sind, kuriös und wahrhaft Unweisens Gedanken, wären solche: wenn man z. B. in der frühen *Jacquerie*, die unter Johann I. durch üble Administration und den Gelddruck der Lombarden und Juden veranlafst wurde, auch durch die Farbe der Mützen sich schon auszeichnete, die durch ganz verschiedene Veranlassung gleichnamig gewordenen *Jacobiner* angekündigt und prophezeihet fände, und in jenem Bauernaufstande eben diese ganze Revo-

dafs unser Messias erschienen ist in dem ganzen Aeufsern und mit allen den Zufälligkeiten, mit welchen das vor unserer Geschichte der Menschenwelt erschienene Göttliche nachher dargestellt, und mit denen es durch Jahrtausende wieder erwartet worden war, so dafs auch bis aufs Jota Alles in Erfüllung gegangen ist, was da geschrieben stand *).

8.

So ist in *einer* geographischen Richtung die Geschichte fortgeschritten, und hat so sich immer wiederholt.

Wie die Sonne im Morgen aufgeht, so hat sich vor unserer Geschichte die älteste Religionslehre und Sprache mit dem ganzen Völkerstrome von *Osten* her über den *Westen* ergossen. Seit einer historischen Zeit hat in den drei Weltherrschaften Alles diese Richtung genommen: Perser haben die Griechen, diese die Römer, die Römer den übrigen *Abend* angeregt. — Im *Osten* stand der göttliche Lehrer auf, der das ganze *Abendland* umgebildet hat; im *Osten* zeigte sich auch der andere Lehrer, der auf *den Westen in Afrika*, und Anfangs selbst auf *den äufsersten Abend von Europa* wirkte.

---

lution, die aus dem Finanzdrucke von einem Franzosen selbst prophezeihet war; oder wenn man in *wirkliche* Parallele stellen wollte, dafs Carl *der Hammer* (Martell) bei Poitiers den Antichristen schlug, der in die Christlichen Reiche eindringen wollte, und Judas *der Hammer* (Maccabäus) die Juden siegreich zur Wehr stellte gegen die Syrischen Herrscher, die den vor-Christlichen Jehovahdienst vernichten und den Götzendienst aufdringen wollten. Bei 100 dergleichen Dingen streicht der wahre Denker 1 aus und es bleiben 00. An Prophezeihungen in der Geschichte durch die Geschichte selbst kann nur glauben, wer die *Secunda Petri* gegen des Petrus Schlüssel zum Himmelreiche auszutauschen Lust hätte. Ich möchte das Keinem rathen. Kanne.

*) Der Verfasser scheint hier angedeutet zu haben, was er späterhin in seiner Schrift: *Christus im alten Testament. Untersuchungen über die Vorbilder und Messianischen Stellen.* Nürnberg 1818. 8. 2 Theile, weiter auszuführen versucht hat. Der Herausgeber.

Deutsche Völker hätten das Römische Reich nicht so schnell zertrümmert, wenn ein Volk aus dem äufsersten *Osten (die Hunnen)* sie nicht gedrängt, das grofse Werk zu beschleunigen, und selbst mitgeholfen hätte an seiner Vollendung.

Damit im Mittelalter ein neuer erhebender Geist die Christlichen Völker entflammte, dazu mufste im *Morgenlande* das heilige Grab die Veranlassung seyn; und so wie das *Abendland* eben angefangen, Alles aus sich und für sich zu schaffen, sich nun mit allen Bildungen selbst überlassen zu seyn, da begann es auch schon selbst ein neues wirksames *Morgenland* für ein unbekanntes *Abendland* zu werden, hierhin zu tragen, was es geerbt und selbst erworben hatte. Aus *Morgen*, so erzählte nach alter Verheifsung Montezuma den Europäischen Eroberern, aus *Morgen* sollten einst kommen, die *Mexico* neue Gesetze geben würden. Aber selbst, dafs das *alte Abendland* diefs *neue* fand, dazu wurde es vom Anfange des 15ten Jahrhunderts wieder nur vom *Morgenlande* aus, — durch die Handelshindernisse in demselben, erweckt und aufgefordert. Ein Volk auch, das wie verwandt mit den alten *Hunnen*, so sich gleich ihnen nach *Westen* hingedrängt hatte, — *die Mongolen* waren, wo nicht hauptsächlich, doch mitwirkende Ursache, dafs jener Handel die zwei neuen Wege suchte, und auf dem einen die neue *Abendwelt* fand. Wird nun diese einst rückwirken auf den *Morgen*, wie die *Griechen* es durch Alexander und dann die *Römer* thaten? Ich glaube diefs nicht.

II.

Zwei Stücke aus der Moralphilosophie und Theologie der Chinesen.

Aus Klaproths Französischer Uebersetzung in der Chrestomathie Mandchou ins Deutsche übertragen.

Mitgetheilt von

D. Gottlieb Mohnike,
Consistorial- und Schulrathe zu Stralsund.

Diese beiden Stücke eröffnen die *Mandschu Chrestomathie*, welche Julius Klaproth im Jahre 1828 zu Paris unter folgendem Titel herausgab: *Chrestomathie Mandchou, ou Recueil de Textes Mandchou, destiné aux personnes, qui veulent s'occuper de l'étude de cette langue, par J. Klaproth. Imprimé par autorisation de Mgr. le Garde des Sceaux, à l'Imprimerie Royale.* MDCCCXXVIII. Grofs Octav. XI und 273 S. — So viel ich weifs, ist diese Chrestomathie, obgleich sie hier und da in Deutschen literarischen Blättern angezeigt worden ist, doch bei uns nicht in den Buchhandel gekommen; das Königlich Preufsische Ministerium der geistlichen und Unterrichts-Angelegenheiten zu Berlin hat aber den Consistorien, Regierungen und höhern Lehranstalten des Preufsischen Staates mit derselben ein Geschenk gemacht.

Die in dieser Sammlung enthaltenen Stücke sind theils moralisch-theologischen, theils historischen Inhalts; auch findet sich darin ein Lobgedicht auf die Stadt *Mukden* von dem Kaiser Khian lung. Sämmtliche Stücke sind in der Sprache der Mandschu, der jetzigen Beherrscher China's seit dem Jahre 1644, abgedruckt, die ihre eigene Literatur mit der Uebersetzung vieler Chinesischen Bücher und auch mit der von Klaproth mitgetheilten Uebersetzung der hier Deutsch gelieferten beiden Stücke bereichert haben. In der Vorrede spricht Klaproth über die Nation der Mandschu

und theilt das Allgemeine über ihre Geschichte mit. Für unsere Zeitschrift sind nur die Stücke moralischen und theologischen Inhalts von Interesse, wiewohl auch das eben gedachte Gedicht des Kaisers Khian lung Manches enthält, was mit der Moralphilosophie und Theologie der Chinesen in Verbindung steht.

Der hier in Frage kommenden, von Klaproth mitgetheilten Stücke sind vier: nämlich eine Sammlung von 174 Chinesischen Sprüchwörtern und Sentenzen, *Ming hiang dsi*, oder *Aussprüche berühmter Männer*, überschrieben [1]; *das Buch von den Belohnungen und Strafen, von Taï chang; das Buch von den Belohnungen und geheimen Wohlthaten, von Dzü tung giun*, und ein Aufsatz über *den Geist des Heerdes* [2]*), von Yü gung*. Die beiden ersten Stücke hat Klaproth aus der Sprache der Mandschu ins Französische übersetzt, jedoch mit Vergleichung der beiden Chinesischen Urschriften. Diese Französische Uebersetzung ist hier wieder ins Deutsche übertragen. So viel ich weifs, sind beide Stücke bei uns noch unbekannt. — Aus der Vorrede ersehe ich, dafs *das Buch von den Belohnungen und Strafen* auch von dem trefflichen, jüngst (den 3. Juni 1832) von der Cholera hingerafften Abel Rémusat, und zwar unmittelbar aus dem Chinesischen, ins Französische übersetzt ist. Klaproth sagt, man würde manche Verschiedenheiten in den beiden Uebersetzungen finden, welches sich daher erkläre, weil die Mandschu Uebersetzung mit dem Originale nicht völlig übereinstimme, und einige Aussprüche mehr enthalte [3]).

Auch das Gedicht des Kaisers Khian lung findet sich Französisch in unserer Sammlung, und von den beiden historischen Stücken der am 21. October 1727 geschlossene Friedenstractat zwischen China und Rufsland. Das andere historische Stück enthält *die Geschichte des Ursprungs des Mongolischen Reichs und seines ersten Gründers Tchinghiz Khan, bis zum Jahre* 1211 *unserer Zeitrechnung*. Eine vom Pater Mailla angefertigte theilweise Uebersetzung dieser Geschichte des Mongolischen Reichs steht nach Klaproth im 9. Theile der *Histoire générale de la Chine*.

---

1) *Sentences d'hommes célèbres.* So übersetzt Klaproth den Chinesischen Titel auf dem Anfangsblatte vor dem Mandschu Text. In der ersten Note zu seiner Französischen Uebersetzung sagt er: *Le titre de cette collection — — — est Chinois et signifie Recueil de Sages célèbres.*

2) Ein dämonisches Wesen in der Moraltheologie der Chinesen, dessen auch in dem Buche von den Belohnungen und Strafen gedacht wird.

3) Auch in der kurzen Schilderung der Verdienste Rémusats bei Gelegenheit der Erwähnung seines Todes von W. v. Lüdemann, in *dem Freimüthigen* 1832 N. 126., wird der Uebersetzung des Buches von den Belohnungen und Strafen gedacht. — Auch den Orientalisten St. Martin, dessen *Leben des Nierses Klaïetsi* wir in dem 2. Stücke des ersten Bandes dieser Zeitschrift mittheilten, hat vor Kurzem (d. 10. Juli 1832) nebst dem Orientalisten Chezy (d. 31 August 1832) die Cholera weggerafft.

Die Uebersetzung des erstern der beiden folgenden Stücke ist dem gröfsten Theile nach nicht von mir; ich habe sie aber stellenweise etwas verändert.

Vgl. *Geschichte des östlichen Asiens von Joh. Heinr. Plath.* 1. Th. *Die Mandschurey.* 2 Bände. Göttingen 1830 und 1831. 8.

Mohnike.

1.

Ming Hian Dsi, oder Sammlung von Sprüchen und Lebensregeln.

Der Titel dieser Sammlung von Sprüchen und Lebensregeln ist Chinesisch, und bedeutet *Sammlung von berühmten Weisen.* Die Mandschu Uebersetzung ist nicht so wörtlich, wie der gröfste Theil der Uebersetzungen aus dem Chinesischen, die in dieser Sprache erschienen sind, welche man in der Regel mit zu grofser, der Klarheit oft schädlichen Treue gemacht hat. Ich habe mich bemüht, das Mandschu so wörtlich wiederzugeben, als es mir möglich war; ich fürchte jedoch, dafs es mir nicht überall geglückt ist, und zwar wegen der gänzlichen Verschiedenheit zwischen den Constructionen dieser Sprache und denen der Französischen.

Klaproth.

---

1. Beschränke dich darauf, das Gute zu thun, und begehre dafür weder Lohn noch Vergeltung.

2. Indem du den Menschen nützlich bist, bist du dir selbst nützlich.

3. Bist du mit Andern durch Freundschaft verbunden, so wird diese Freundschaft sich mit der Zeit in Hochachtung verwandeln.

4. Ist der Mensch arm, so hat er wenig Geist; ist das Pferd mager, so wachsen ihm die Haare.

5. Ist das Herz des Menschen wie Eisen, so sind die Gesetze der Richter wie der Ambofs.

6. Den Frieden schaffen frommt beiden Theilen; die Zwietracht nähren ist verderblich für beide.

7. Loben und Preisen erzeugt Glück; Beleidigungen sagen erzeugt Unglück.

8. Ein Haus, das gute Thaten sammelt, mufs durchaus Glück die Fülle haben.

9. Ein Haus, das schlechte Thaten sammelt, mufs durchaus Unglück die Fülle haben.

10. Ueberlafs dich nicht einem eitlen Zorn; die Sonne geht täglich im Westen unter.

11. Wer mit bösen Absichten irgendwohin geht, geht eben so schnell wieder von dort.

12. Der ruhige Mensch spricht nicht; das ruhige Wasser rinnt nicht.

13. Bist du geehrt, so gedenke der Schande; befindest du dich wohl, so gedenke der Leiden.

14. Wie köstlich auch ein Hammelbraten ist, so wird er doch schwerlich jedem Gaumen gefallen.

15. Je reiflicher und je öfter man Dinge erwägt, desto mehr Reue erspart man sich für die Zukunft.

16. Der Sohn des Kaisers, der zur Schule geht, ist gleich dem Sohne des Bauern.

17. Wenn der Beamte auch aufs Höchste gestiegen ist, so mufs er sich dennoch allen Gesetzen fügen.

18. Das Empfangen hat seinen Beweggrund, das Verlieren hat keinen.

19. Folgt man in allen Dingen der Wahrheit, so wird das gesammelte Glück von selbst wachsen.

20. Wer unverdient Belohnungen erhalten hat, ist weder schlafend noch essend ruhig.

21. Wo zu viel Geld ist, sind übermüthige Worte; wo zu viel Kraft ist, wird ein Anderer unterdrückt.

22. Spricht man zu viel, so irrt man; ifst man zu viel, so belästiget man seinen Magen.

23. Setze den Freunden keinen Wein vor; gieb lieber (den Armen) drei Mal des Tages Reisbrei.

24. Es ist besser, wenig Wein trinken und viele Dinge wissen.

25. Wer Processe liebt, hat keinen Gewinn davon.

26. Wer höflich ist gegen Andere, kann es auch fordern von Andern.

27. Der Mann von Geist, der sich unterrichten will, schämt sich nicht zu lernen von seinem Untergebenen.

28. Neben einem guten Nachbar mufs man wohnen, und in Verbindung stehen mit einem guten Freunde.

29. Wer sich dem Himmel unterwirft, erhält sich; wer sich dem Himmel widersetzt, zerstört sich.

30. Der Mensch stirbt für sein Geld; der Vogel berstet, wenn er zu Viel frifst.

31. Giebt dir Jemand einen Ochsen, so gieb ihm ein Pferd wieder.

32. Bist du standhaft und ernst, so wird es dir stets wohl gehen; bist du verschmitzt und ein Lügner, so wirst du stets im Elende seyn.

33. Unter Dreien, die mit dir gehen, ist sicher Einer, der dein Meister seyn kann.

34. Beunruhigest du dich über das, was ferne liegt, so ist das Unglück unstreitig dir nahe.

35. Für den, dessen Geist nicht verdunkelt ist, sind alle Gesetze klar.

36. Giebst du Almosen am Tage, so wird der Lohn dir in der Nacht werden.

37. Die Worte, die der Mensch zu sich selbst spricht, hört der Himmel, so wie den Donner.

38. Die Dinge, die verborgen sind in den Falten des Herzens, werden von den Geistern gesehen, so wie die Blitze.

39. Wisse, die Lügen und der Betrug in deinem Innern waren schon zuvor den Geistern bekannt.

40. Der Mensch, der aus der Ferne kommt, wird verachtet; die Waare, die aus der Ferne kommt, wird geschätzt.

41. Man kann Mitleid haben mit dem Mörder; aber Vernunft und Gerechtigkeit fordern, dafs man ihm nicht verzeihe.

42. Die Wünsche des Menschen können mifslingen; aber er mufs sich den Gesetzen des Himmels unterwerfen.

43. Ueberall giebt es gelbes Gold in der Welt; aber Menschen mit weifsem Barte und weifsem Haare sind selten.

44. Sage nicht: das gelbe Gold ist etwas Köstliches; Ruhe und Frohsinn, wenn du sie besitzest, sind viel köstlicher.

45. Werde nicht zornig um eine Kleinigkeit; ein junger Kopf wird bald weifs.

46. Hundert Jahre kommen und vergehen; während man das Haupt wendet, fällt Alles in sein Nichts.

47. Der Ochse, der den Pflug zieht, hat weder Ruhe noch Heu; aber die Maus auf dem Kornboden hat Korn die Fülle.

48. Alle Dinge sind zuvor bestimmt von Ewigkeit her: warum denn ein irrendes Leben führen und sich viele Mühe geben um Nichts?

49. Verbinde dich mit tugendhaften Freunden und verlasse die leichtsinnigen Freunde.

50. Strebe stets, deine eigenen Lüste zu besiegen, und beobachte ehrfurchtsvoll die Gesetze und die Gebräuche.

51. Menschen von grofser und schöner Seele sind stets ruhig und zufrieden; aber Leute von kleiner Seele sind stets unzufrieden und verdriefslich.

52. Indem du eine Sache untersuchst, lernst du ihre starken Seiten kennen und ihre schwachen; die Gestalt eines Menschen zeigt dir, was er Gutes und Schlechtes hat.

53. Ist das Herz übermüthig, so ist langsam der Gang der Geschäfte; ist das Ufer hoch, so ist verborgen der Lauf des Wassers.

54. Das tiefe Wasser fliefst langsam; Menschen von Ehre reden und gebieten mit Sanftmuth.

55. Der Drache und der Tiger gehorchen einem erhabenen Geiste; die Genien und Dämonen ehren den Tugendhaften und Ernsten.

56. Der bejahrte Mann kann über die Vergangenheit und Gegenwart urtheilen; ist eine Sache gut, so wächst ihr Preis fortwährend.

57. Bist du im reifen Alter, so rechne nicht auf deine Kräfte; bist du im Abnehmen, so nimm die Stunden in Acht.

58. Die Zweige des Theng-khua wachsen, indem sie sich an den Baum hinaufschlängeln; der Baum fällt, und die Zweige des Theng-khua sterben mit ihm [1]).

59. Wenn der Mandarin fett geworden ist, so verwelkt er wie eine Blume; wer sein Ansehen verloren hat, wird selbst von seinen Sclaven verspottet.

60. Wenn das Glück einem Menschen günstig ist, so fürchten ihn die Dämonen; aber wenn seine Zeit dahin ist, so kommen die Dämonen und greifen ihn an.

61. Wenn wir an einem Fufs Erde hangen, warum sollten die Menschen sich Mühe um uns geben?

62. Der Mensch ist nicht glücklich während tausend Tage; wenn die Blume gepflückt ist, so verwelkt ihre rothe Farbe.

63. Der Mensch, der zehn Jahre hindurch sich eines günstigen Geschicks erfreuet, wird weder durch die Genien noch durch die Dämonen beunruhigt.

64. Giebt es in der Küche Ueberreste von Speisen, so giebt es auf der Strafse hungrige Menschen.

65. Wer den Menschen nachgiebt, ist keineswegs unverständig; denn späterhin zieht er seinen Vortheil davon.

66. Wer nur mittelmäfsige Gaben hat, wird nie ein vollkommener Mann werden; wer sich niemals ereifert, wird niemals Tapferkeit haben.

67. Ist der Weg lang, so erkennt man die Stärke des Pferdes; eine lange Reihe von Tagen lehrt uns das Herz des Menschen kennen.

68. Habe stets das Herz der Weisen vor Augen und denke ohne Aufhören an die Unternehmungen der Tapfern.

69. Die dem Fluge der wilden Gans unzugänglichen Oerter sind nicht unzugänglich dem Menschen, der nach Reichthümern und Ruhm trachtet.

70. Wenn ich ein Herz besitze, wie die drei grofsen

1) *Theng-khua*, Chinesisch: *Theng lo*, eine Pflanze, die dem Hopfen gleicht.

Flüsse [2]), so haben die Menschen kein Herz, das den vier Meeren gleicht.

71. Hast du Geld, so wende es an; denn nach dem Tode fällt Alles in Nichts.

72. Der Mitleidige wird niemals reich seyn und der Reiche niemals mitleidig.

73. Der vollkommene und hochgesinnte Mensch kennt nur die Gerechtigkeit; die kleinen Seelen kennen nur den Gewinn.

74. Für den Armen ist es schwer, nicht unzufrieden zu seyn; für den Reichen ist es leicht, nicht übermüthig zu seyn.

75. Alles, sagt man, ist vorher bestimmt auf hundert Jahre; fast Nichts geschieht, wie der Mensch es will.

76. Wenn man in seinem Hause seinem Vater und seiner Mutter Ehrfurcht beweiset: warum noch weit gehen, um Specereien zu verbrennen [3])?

77. Ist Eintracht in einem Hause, so kann es arm und doch glücklich seyn: warum denn unrecht erworbene Reichthümer besitzen?

78. Bessere bei klarem und trockenem Wetter die Röhre aus, welche das Wasser aus deinem Hause führt, damit sie in gutem Stande sey, wenn ein Platzregen kommt.

79. In einer armen Familie wird ein ehrenvoller Sohn geboren; aus einem Hause ohne Glanz gehen Grafen und Staatsminister hervor [4]).

80. In dem Ursprunge giebt es keinen Keim zu einem General oder zu einem Minister; der Mann von Ehre wird es durch seine eigenen Thaten.

81. Wer in die Fufsstapfen des Confucius treten will, mufs wenigstens einen Tag hindurch rein seyn.

82. Unter dreitausend Schülern finden sich nur zwei und siebenzig weise.

---

2) Die drei grofsen Flüsse in China sind der *Kiang*, der *Huang ho* und der *Han*.

3) Warum noch opfern in den Tempeln der Götter?

4) *Kung* und *Khing*.

83. Willst du Mensch seyn, so suche die Ruhe nicht; wer die Ruhe sucht, ist kein Mensch.

84. Ist die Regierung gerecht, so ist wohlwollend das Herz des Himmels; ist der Mandarin gerecht, so ist das Volk zufrieden und ruhig.

85. Wenn die Frau weise ist, so hat der Mann wenig Ursache zu klagen; hat der Sohn kindliche Liebe, so ist ruhig das Herz des Vaters.

86. Die meisten Wolken gehen fort, ohne sich aufzuhalten; der klare Himmel bleibt stets an seiner Stelle.

87. Das Glück kommt nicht zu uns, weil wir uns über die Unglücksfälle des Lebens beklagen.

88. Habe Geld, und Jedermann wird verstehen, was du sagst; sey ohne Geld, und Niemand wird begreifen, was du sprichst.

89. Der Zorn gleicht dem Feuer in einem Windsturme: er verbrennt die für den Winter bestimmten Kleider.

90. Das Leben des Menschen dauert nicht hundert Jahre; aber er trägt in seinem Innern das Unglück von tausend Jahren.

91. Derjenige, welcher, so wie er ankommt, sagt: „Das verhält sich nicht so," ist sicher ein streitsüchtiger Mensch.

92. Thust du Gutes, so wirst du guten Lohn empfahen; thust du Böses, so wirst du bösen Lohn empfahen.

93. Dieser Lohn kommt schnell oder langsam; aber das Glück oder Unglück kommt ohne Schonung.

94. Die Pflanze blüht einst wieder; der Mensch kann nicht wieder jung werden.

95. Wenn der Mensch nicht daran denkt, dem Tiger Böses zu thun, so denkt der Tiger daran, dem Menschen Böses zu thun.

96. Vertieft man sich in die Gebirge, so ist es leicht, einen Tiger zu fangen; aber schwer ist es, den Mund zu öffnen, um von Andern Etwas zu erbitten.

97. Ein getreuer Unterthan scheuet den Tod nicht; wer den Tod scheuet, ist kein getreuer Unterthan.

98. Wenn die Geschäfte, die man als aufserordentlich schwer betrachtete, beendiget sind, so bleibt nur das Nichts zurück.

99. Alle Pläne, die wir in unserm Busen ausbrüten, müssen wir unter dem Siegel der Verschwiegenheit verschliefsen.

100. Befindet man sich unter dem Vorsprunge eines niedrigen Daches, müssen wir dann nicht den Kopf niederbeugen?

101. Wird ein Haus arm, so erkennt man den achtungsvollen Sohn; giebt es Unruhen im Reiche, so erkennt man den getreuen Unterthan.

102. Alle, denen man auf den Landstrafsen begegnet, sind Leute aus verschiedenen Dorfschaften.

103. Der vollkommene Mann, der sich im Elende befindet, verliert seine Geschicklickeit; der Verkehrte ist nur mächtig, wenn das Schicksal ihm günstig ist.

104. Wenn das Schicksal glücklich und das Herz gut ist, so ist man reich und geehrt bis ins Alter.

105. Wenn das Schicksal glücklich und das Herz nicht gut ist, so ist das Leben kurz, und man stirbt in der Mitte seiner Laufbahn.

106. Wenn weder das Schicksal noch das Herz gut ist, so ist man arm und elend bis ins Alter.

107. Es giebt bejahrte Menschen, deren Geist zurückgeblieben ist; es giebt arme Menschen, deren Gang nicht der eines Armen ist.

108. Von Alters her bis auf unsere Tage hat Jeden die Stunde des Todes ereilt; hat ein Volk keine Treue, so gelingt ihm Nichts.

109. Dem, welcher stets gut ist gegen Andere, nahet das Unglück nicht.

110. Wer die heiligen Bücher des Confucius lieset, kennt sicher die Wohlanständigkeit des Theu-kung.

111. Der vollkommene Mann ist ehrerbietig, und verliert dadurch nicht; wer ehrerbietig gegen Andere ist, hat Wohlanständigkeit.

112. Wer zu unterthänig ist gegen seinen Gebieter,

wird Schande davon tragen; wer gegen seine Freunde zu gut ist, wird sie von sich entfernen.

113. So sehr der Himmel sich bemüht, den Menschen zu ernähren, eben so sehr gebricht es dem Menschen an Kraft, gegen den Himmel erkenntlich zu seyn.

114. Lege nicht zwei Sättel auf ein Pferd; ein treuer Unterthan kann nicht zweien Herren dienen.

115. Erinnere dich stets der eifrigen Diener und denke nicht an den ungerathenen Sohn.

116. Der Himmel ist dunkel oder klar während des Tages oder während der Nacht; das Glück und das Unglück erreichen den Menschen am Morgen oder am Abend.

117. Der vollkommene Mann häuft das Glück, indem er die Macht übt; eine kleine Seele bedient sich der Macht, um die Menschen zu unterdrücken.

118. Die Hauptsache für einen Mann ist, den Anstand und die Musik zu kennen; für einen Baum ist es das Wichtigste, Blätter und Zweige zu treiben.

119. Für das Pferd ist es ein Vortheil, dafs man ihm den Zaum abnimmt; der Hund empfängt nur nasses Gras zur Belohnung.

120. Für den, dessen Zeit dahin ist, verliert das gelbe Gold seine Farbe; für den, dessen Zeit gekommen ist, hat selbst das Eisen Glanz.

121. Gehe nicht mit dem, welcher fürchtet erkannt zu werden; wünschest du, dafs man dich achte, so studire mit Eifer.

122. Der Berg *Thaï chan* stöfst auch nicht das kleinste Staubkörnchen zurück [5]; indem man sammelt, was klein ist, kommt man dahin, zu bilden, was hoch und grofs ist.

123. Für den, der da spricht: „Ich fürchte das Wasser nicht," sind die vom Winde bewegten Wogen nur weifser Schaum.

---

5) Der *Thaï chan* ist ein sehr hohes Gebirge in der Provinz *Chan tung*. Es ist eins derjenigen, auf welchen die alten Kaiser jährlich einmal opferten.

124. Wenn der Arme auch mitten auf dem Markte wohnt, so wird doch Niemand nach ihm fragen; und wohnte der Reiche auch tief unten in den Bergen, er würde dort doch Verwandte und Verbündete finden.

125. In der Kindheit ist das Herz des Menschen gut; im Alter ist es der Reue verschlossen.

126. Hast du ein weifses Rofs mit einem rothen Geschirr, so werden diejenigen, welche deine Verwandten nicht sind, sich verpflichtet finden, es zu werden.

127. Ein schönes Pferd stirbt und das gelbe Gold verschwindet; alsdann sind die Verwandten aufs Neue wie der Erste Beste, den man auf der Strafse trifft.

128. Zur Zeit des frischen Grüns ist die Erde damit bedeckt; ist die Zeit des Glücks gekommen (so spricht man): Warum sollen wir alte Freunde aufsuchen?

129. Wage dein Leben, um zur Wahrheit zu gelangen, und lafs dich für das gelbe Gold nicht vom rechten Wege abbringen.

130. Man erkennt das Herz, wenn unter Freunden von Geld die Rede ist; schwer ist's, den Ton des Wassers zu hören, wenn es von einem hohen Gebirge fliefst.

131. Wenn du für deinen Vortheil Nichts thust, was deinem Herzen zur Schande gereichen könnte, so werden das Unglück und das Mifslingen dich nicht von selbst anfallen.

132. Wenn der Mensch sucht einen Andern zu stürzen, so giebt der Himmel es nicht zu; wenn der Himmel einen Menschen verderben will, kann dieser seinem Schicksal entgehen?

133. Man siehet viele arme Häuser reich werden, und viele Häuser, die reich gewesen sind, wieder arm werden.

134. Wenn uns nur drei Zoll Leben übrig sind, so haben wir noch tausend Geschäfte; ein schöner Morgen, und alle diese Geschäfte verschwinden.

135. Der Mensch sieht den Gewinn und sieht die Gefahr nicht; der Fisch sieht den Köder und sieht die Angel nicht.

136. Viele Lippen öffnen sich, um Nein zu sagen, blofs

damit sie ihre Macht zeigen, und rufen Verwünschungen und Hafs hervor.

137. Wer von Natur redlich und gerecht ist, hat kein verkehrtes Herz: warum sollte er fragen, ob der Himmel ihn belohnen werde?

138. Der wüthende Tiger schläft nicht mitten auf dem Wege, und der eingeschlossene Drache findet den Augenblick, gen Himmel zu steigen.

139. Ist man an den Rand des Abgrundes gelangt, so ist es zu spät, den Zügel anzuziehen und das Pferd zu halten; ist das Schiff schon mitten in den *Kiang* gekommen, so kann man seinen Lauf nicht mehr hemmen.

140. Besitzt ein Haus Güter und Ueberflufs, so wird es besucht; leihest du Geld, so denke stets an den Zeitpunct des Wiederbezahlens.

141. Die Grille weifs durch ein Vorgefühl voraus, dafs der Wind kalt wehen wird; kein Mensch aber weifs die Stunde seines Todes voraus.

142. Der mit Grün bedeckte Berg ist stets glänzend: sollte das klare Wasser jemals unsere Fehler abwaschen können [6])?

143. Heute denke fortwährend der vergangenen Tage, und in der gegenwärtigen Stunde bereue nicht die vergangene Stunde.

144. Wenn das Gute und das Böse aufs Höchste gestiegen sind, so wird jedes von ihnen seinen Lohn empfangen, möge man ihn frühe oder spät kommen sehen.

145. Unter dem Wermuth verbirgt sich der *Ling tchi* [7]), und im Kothe verschwindet das goldene Gefäfs.

146. Dein Herz widerräth dir eine Schandthat zu begehen; denn in der Vorzeit und in unsern Tagen wem hat man verziehen?

147. Die Sonne stehet schon hoch, und die Priester

---

6) *Uru waka* bedeutet eigentlich: *Ja* und *Nein*, darauf *Streit*, *Zwist*, und hier *Fehler*, *Sünde*.

7) *Ling tchi* ist eine Art Baumschwamm, dem die Chinesen übernatürliche Kräfte zuschreiben.

des Tempels auf dem Gebirge sind noch nicht aufgestanden: Ruhm und Nutzen suchen gilt also nicht mehr, als in Ruhe bleiben.

148. Hast du ein böses Herz, so fahre nicht über die Gewässer der drei Flüsse; denn die Menschen folgen unvermerkt den Grundsätzen des Jahrhunderts [8]).

149. Das Leben des Menschen währet kaum siebenzig Jahre; das Wetter mag gut oder schlecht seyn, die Stunden gleichen sich nicht.

150. Die Wellen des grofsen *Kiang*, wenn sie einmal hinweggeflossen sind, kommen nicht wieder: kann der Greis wieder jung werden?

151. Die Hauptregel ist, die Menschen über drei Dinge zu belehren: sich des Weins zu enthalten, die Wollust zu fliehen und sein Geld nicht im Spiele zu wagen.

152. Der Wein macht viel reden, und man täuscht sich in seinen Worten; nur durch Reichthümer kommt man dahin, die Gerechtigkeit zu bestechen und die Verwandten zu entzweien.

153. Hast du Geschäfte, so frage nur redliche und verständige Leute um Rath; hast du solche oder hast du sie nicht, leihe das Ohr nicht den Gesprächen der kleinen Seelen.

154. Wer eine verständige Frau hat, betrübt sich darüber nicht, dafs sein Haus nicht reich ist; wenn die Kinder Ehrfurcht haben, warum sollte der Vater sich gegen sie ereifern?

155. Ist dein Herz gut, so wird dir ein guter Sohn geboren werden; ist das Geschick dir günstig, bedarfst du dann der Erbschaft deiner Vorfahren?

156. Bemächtiget man sich der Felder und Ackerstücke eines Andern, und bringt man ihn um sein Geld: so wird man nicht glücklich, reich und geachtet seyn viele Jahre lang.

---

8) Diese Sentenz scheint anzudeuten, dafs man nicht mit einem bösen Herzen reisen müsse, weil man Andern ein Beispiel giebt, dem zu folgen sie nur allzugeneigt sind.

157. Sage nicht, dafs der Lohn deiner Thaten vor deinen Augen nicht sichtbar wird: er wird sichtbar kommen deinen Kindern und deinen Kindeskindern.

158. Tausend Becher Weins mit einem wahren Freunde trinken ist wenig; die Hälfte eines Wortes ist zu Viel, wenn du mit Jemanden zu thun hast, dessen Worte nicht übereinstimmen mit seinen Gedanken.

159. Sind deine Kleider zerrissen, so wirst du wenig Freunde haben; kennt man viele Leute, so hat man auch vielen Streit.

160. Das Gras fürchtet den weifsen Frost, der weifse Frost fürchtet die Sonne; ist der Mensch böse, so wird er von einem andern bösen Menschen betrübt werden.

161. Hat der Mond den funfzehnten (des Monats) durchlaufen, so hat er wenig Glanz und Klarheit; hat der Mensch ein gewisses Alter erreicht, so haben seine Geschäfte einen ruhigen Gang.

162. Ein gutes Wort gleicht der Wärme während dreier Winter; ein böses Wort verletzt den Menschen wie sechs Monate Kälte.

163. Hohe Gebirge zur Zeit des Regens und des Rauches auf dem Schnee zu sehen, ist leicht; aber schwer ist es, sie zu machen [9]).

164. Pflanzen und Bäume, deren Namen man nicht einmal kennt, treiben alle Jahre: sollte der Mensch arm seyn sein ganzes Leben hindurch?

165. Thust du Andern nichts Gutes, so sind alle Gebete, die du vor *Foe (Buddha)* hersagst, eitel.

166. Junger Mann, verlache den Greis mit weifsen Haaren nicht: wie viele Tage bleibt denn die aufgeblühete Blume roth?

---

9) Diese Sentenz giebt keinen vernünftigen Sinn. Die Chinesische Urschrift hat jedoch dieselben Ideen. Klaproth. — Sollte der Sinn nicht folgender seyn? „Leicht ist es zur Zeit des Frühlings, wenn es regnet und der Schnee auf den Gebirgen beim Scheine der Sonne raucht, die Schneegebirge wahrzunehmen; schwer aber ist es, sie zu schaffen,“ oder: „Das Grofse ist, auch wenn sich ihm Hindernisse in den Weg stellen, leicht wahrzunehmen; aber schwer zu schaffen.“ Mohnike.

167. Wer als ein Zerstörer und als ein Bösewicht handelt, wird wahrlich stets im Elende seyn; für die Zerstörer und Bösewichter giebt es keine Verzeihung im Himmel.

168. Wer Reichthümer und Ehren erhält durch Verwirrung und Schlechtigkeit, ist in der Welt nur ein Elender, der Wind athmet.

169. Ein treuer Unterthan dienet nicht zweien Fürsten; eine tugendhafte Frau nimmt nicht den zweiten Mann.

170. Ein schlechter Mensch sucht nur zu betrügen, weil sein Geist und sein Herz böse sind; ein vollkommener Mann ist gerade und gerecht, weil er Zutrauen zum Himmel hat.

171. Für ein Wort sind tausend Unzen Goldes zu wenig: dringest du in den Sinn dieses Buches und verstehest du ihn, so wirst du Vorzug vor Andern gewinnen.

172. Wie klein du auch von Körper seyn magst, dringest du in den Sinn dieses Buches, so wirst du nützlich dem Reiche seyn; ist ein Mensch von grofser Körperhöhe grofs geworden in der Unwissenheit, wozu ist er gut?

173. Der Bösewicht betrügt den, der nicht verschmitzt ist; wer nicht verschmitzt ist, nimmt sich des Unwissenden an.

174. Der Bösewicht wird in einen Esel verwandelt werden, und der nicht verschmitzt Gewesene wird ihn reiten.

2.

Das Buch von den Belohnungen und Strafen, von Thaï chàng.

Der Verfasser der Chinesischen Urschrift dieses Buches ist nicht sicher bekannt; man schreibt es gewöhnlich dem Wang siang zu, der unter der Dynastie Sung (von 960 bis 1229) gelebt haben soll. Den Namen des Mandschu Uebersetzers kenne ich nicht. *Klaproth.*

Thaï chang[1]) sagt: Das Glück und das Unglück haben keine Thüre; der Mensch selbst sucht sie. Die Vergeltung des Guten und des Bösen ist wie der Schatten, welcher dem Körper folgt; deshalb giebt es im Himmel und auf der Erde Geister, welche die Sünden untersuchen, die geringere und gröſsere Schwere der Vergehungen des Menschen abwägen und sein Schicksal bestimmen. Wenn die Dauer seines Lebens vermindert ist: so fällt er in Armuth; er stöſst überall auf Unglück und Elend; er wird gehaſst von Jedermann; die Qualen und Martern verfolgen ihn; das Glück flieht ihn; die bösen Gestirne verursachen ihm Kummer; und wenn sein Geschick vollendet ist, stirbt er.

Gleicher Weise giebt es auch Genien der *San thai*[2]) und die höchsten Geister des *Scheffels des Nordens*[3]), die ihren Platz haben über dem Haupte des Menschen; sie merken genau auf seine Vergehungen, und hiernach bestimmen sie die Dauer seines Lebens.

Auch giebt es Geister, welche *San chi*[4]) heiſsen; sie halten sich in dem Körper des Menschen auf. An jedem Tage des *weiſsen Affen*[5]) steigen sie gen Himmel und erzählen die Vergehungen und Sünden des Menschen.

---

1) Thaï chang oder der *Sehr-erhabene* ist der Ehrentitel des Lao tsu, des Gründers oder vielmehr Wiederherstellers der Secte der *Tao ssu*. Er lebte im 6ten Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung, und war Zeitgenosse des Confucius. Der Chinesische Commentar der Abhandlung von den Belohnungen und Strafen sagt: Thaï chang ist die Benennung, mit welcher man den ehrwürdigsten Mann von der Secte der *Tao* bezeichnet.

2) *San thai* ist der Chinesische Name einer Constellation; sie begreift die Sterne ι, $\varkappa$, λ, μ, ν und ξ des groſsen Bären.

3) *Pe theu* oder *der Scheffel des Nordens* ist ebenfalls der Chinesische Name einer Constellation, welche die Sterne α, β, γ, δ, ε, ζ und η des groſsen Bären in sich begreift.

4) Die *San chi* oder *die drei Masken* sind Geister, welche selbst in dem Körper des Menschen wohnen.

5) *Keng chin*, im Chinesischen, ist der 57ste Tag des Cyclus 60.

Am letzten Tage des Monats thut *der Geist des Heerdes*[6]) dasselbe. Einem jeden Menschen, der eine Sünde begeht, werden, wenn es eine grofse ist, zwölf Jahre seines Lebens abgeschnitten[7]); ist es eine kleine, werden ihm hundert Tage[8]) genommen[9]).

Diese Sünden, grofse und kleine, sind der Zahl nach hundert. Wer lange zu leben wünscht, mufs dieselben vor Allem vermeiden. Hat er Vernunft, so wird er dahin kommen; hat er keine, so wird es ihm nicht glücken.

Man mufs nicht wandern auf dem Wege des Bösen, noch betrügen im Hause des redlichen Mannes; man mufs Tugenden häufen und Verdienste sammeln, ein mitfühlendes Herz für alle Creaturen haben; man mufs redlich, fromm, guter Freund und guter Bruder seyn, sich selbst bessern und die Andern bekehren, Mitleid haben gegen die Waisen und der Witwen sich annehmen, die Alten ehren und die Kinder beschützen; man mufs selbst den Würmern, den Ameisen, den Kräutern und Bäumen kein Leid zufügen; man mufs mitfühlen beim Unglücke des Andern und seines Glückes sich

---

6) Im Chinesischen: *Tsao chin*, oder *der Genius des Heerdes*; er ist einer derjenigen Geister, denen man eins der *ou szu*, das ist der häuslichen Opfer für die Laren nnd Penaten, darbringt. Nach dem *Li ki*, oder *dem Buche der Gebräuche*, mufs man opfern im Frühlinge der Pforte des Hauses, *hou*; im Sommer dem Heerde, *tsao*; im Herbste der äufsern Thüre, *men*; im Winter der Galerie, welche das Haus umgiebt, *hang*, und in der Mitte des Jahres dem *lieou*, oder dem Mittelpuncte des Hauses.

Der Ehrentitel des Geistes des Heerdes ist *Szuming tsao chin*, oder der Genius des Heerdes, welcher das Schicksal bestimmt; sein Familienname ist *Tchang*, sein Zuname *tan*, und sein Ehrenname *Tsu kouo*. Man stellt ihn unter dem Bilde einer hübschen Frau dar; dieses hindert jedoch nicht, dafs er eine Frau, mit Namen *King ki*, und sechs Töchter hat, die sämmtlich *Thsa* heifsen, und welche man auch die sechs Jungfrauen, *Kuei*, nennt.

7) Im Chinesischen: *ki*, im Mandschu: *erguen*, oder *Periode*.

8) Im Chinesischen: *suan*, im Mandschu: *ton*, *Zahl*.

9) Nach dem *Sao chin ki* nimmt der Geist des Heerdes dem Menschen nur zwischen zwei bis dreihundert Tage für die grofsen Sünden, und zwischen ein bis zweihundert für die kleinen.

freuen, Andern nützlich seyn, wenn sie es bedürfen, und sie aus Gefahren retten; ihren Gewinn als den eigenen betrachten, und ihren Verlust ansehen als den eigenen; nicht die Unvollkommenheiten des Nächsten aufdecken, und sich nicht rühmen des eigenen Verdienstes; das Böse verhindern und das Gute verbreiten; Viel geben und Wenig sich vorbehalten; sich nicht ereifern, wenn man beleidigt ist, und eine Gefälligkeit mit Hochachtung annehmen; Wohlthaten austheilen, ohne Belohnung dafür zu verlangen, und geben, ohne es zu bereuen: das heifst tugendhaft seyn. Ein solcher Mensch ist von Jedermann geehrt, geschützt vom Himmel; ihm folgen Glück und Seligkeit; das Uebel entfernt sich von ihm, die Genien und die Wunder sind seine Schutzwache; was er unternimmt, gelingt ihm mit Sicherheit, und er wird gesund und unsterblich.

Die, welche *Unsterbliche des Himmels* werden wollen, müssen dreizehnhundert gute Handlungen verrichtet haben; welche *Unsterbliche der Erde* seyn wollen, müssen deren dreihundert gethan haben [10].

Sich bewegen in dem, was nicht gerecht ist, und abwärts von der Vernunft wandeln; alles Uebel thun, was man kann, indem man seinen bösen Neigungen folgt, und auf eine grausame und boshafte Weise handeln; im Geheimen freundlichen und guten Menschen schaden; heimlich seinen Fürsten und seine Eltern betrügen; keine Achtung haben gegen alte Leute; sich empören gegen diejenigen, denen man gehorchen müfste; sich in eitlen Lügen und in der Verschmitztheit gefallen; die Glieder seiner Familie fälschlich anklagen; wild, widerspenstig und mitleidslos seyn; nach seinem Kopfe handeln auf eine gemeine und grausame Weise; nicht unterscheiden, was löblich oder tadelnswerth ist; verwechseln, was vorn und hinten ist [11]; seine Unterge-

---

10) Die *Thian sian* oder *Unsterblichen des Himmels* haben das Vermögen, zum Himmel zu steigen und in den Lüften zu fliegen; die *Ti sian* oder *Unsterblichen der Erde* können den Lauf der Zeit anhalten und ein ewiges Leben geniefsen.

11) Das heifst: *den Anstand verletzen.*

benen mit Strenge behandeln, sich deren Verdienste aneignen; den Obern schmeicheln, um die Gesetze umzustofsen; nicht erkenntlich seyn für empfangene Wohlthaten; unversöhnlich seyn gegen seine Feinde; das *Volk des Himmels* [12]) verachten, statt es zu ehren; ohne Grund die Staatsgewalt und die Regierung stören; Belohnungen ungerecht vertheilen, und die strafen, welche es nicht verdient haben; Menschen tödten, um ihre Reichthümer an sich zu reifsen; Andere stürzen, um sich an ihre Stelle zu setzen; zum Tode bringen die, welche sich unterwerfen, und seine Anhänger ins Elend stürzen; die Redlichen verjagen und den Guten Verbrechen andichten; die Waisen unterdrücken und die Witwen in die äufserste Noth bringen; die Gesetze überschreiten, um sein Glück zu machen; das Recht für Unrecht, das Unrecht für Recht gelten lassen, und schwer machen, was leicht ist; die Wuth verdoppeln, wenn man Hinrichtungen sieht; das Böse kennen und es nicht verbessern; das Gute kennen nnd es nicht üben; Andere in seine eigenen Vergehungen verwickeln; den Wissenschaften und Künsten aus Eifersucht Hindernisse in den Weg legen; ungerechter Weise schlecht sprechen von Heiligen und Weisen, und die Vernunft und Tugend unterdrücken; auf die Wesen, welche fliegen, Pfeile abschiefsen, die, welche laufen, verfolgen; verborgene Insecten aufjagen, und die Vögel, welche auf den Bäumen sitzen, aufscheuchen; die Löcher verstopfen, welche den Thieren zum Lager dienen; die Nester der Vögel zerstören, ihre Jungen verstümmeln und ihre Eier zerschlagen; den Schaden Anderer wünschen, und ihr ausgezeichnetes Verdienst zerstören; den Menschen Leid zufügen der eigenen Ruhe wegen; das Wohl Anderer verkleinern, um das seinige zu vermehren; Schlechtes vertauschen gegen Gutes; die öffentlichen Angelegenheiten vernachlässigen der eigenen wegen; die Verdienste Anderer sich anmafsen; das Gute

---

12) Im Chinesischen: *Thian ming*, *das Volk des Himmels*, *das menschliche Geschlecht*. Der Commentar sagt: „Alle Menschen, welche in der Welt geboren werden, sind die Kinder des *Chang ti*, oder *des höchsten Gottes*, und deshalb nennt man sie *das Volk des Himmels*.

eines Andern verhehlen und seine Mängel ausbreiten; seine Geheimnisse unter die Leute bringen und sein Eigenthum und seine Schätze zerstören; *die Knochen und das Fleisch* der Menschen [13]) zerstreuen; ihnen rauben, was sie lieb haben, und hindern, dafs man ihnen nicht zu Hülfe kommen kann; ihrem Willen Gewalt anthun, sie zu beschämen und das Uebergewicht über sie zu gewinnen suchen; das Getreide auf dem Felde eines Andern zerstören; geschlossene Ehen brechen; übermüthig seyn, weil ein glücklicher Zufall uns einigen Reichthum verschafft hat; keine Schaam empfinden, wenn man Verzeihung erhalten hat; Wohlthaten annehmen und seine Vergehungen auf Andere wälzen; sein Unglück auf Andere stürzen und für Geld Jemanden Unrecht thun; auspreisen, was Nichts taugt; in seinem Busen ein grausames Herz bewahren; das Grofse, was in Andern ist, herabsetzen und seine eigenen Unvollkommenheiten verbergen; durch eine falsche Miene von Hoheit Andere einschüchtern; die, welche man in einem grausamen Sinne zum Tode bestimmt hat, quälen; ohne Noth schneiden und reifsen [14]); tödten und essen, was die religiösen Gesetze nicht verstatten; die fünf Arten Getreide wegwerfen und verderben; lebendigen Wesen Leid anthun; das Haus eines Andern zerstören; seiner Güter und dessen, was er Kostbares hat, sich bemeistern; das Wasser ableiten und Feuer anlegen, um in die Ortschaften, die das Volk bewohnt, Elend zu bringen; die Gesetze verkehren, um das Verdienst der Menschen zu zerstören; die Werkzeuge und Geräthschaften eines Andern unbrauchbar machen, und ihn hindern, seiner Arbeit obzuliegen; diejenigen vertreiben und erniedrigen wollen, die man geachtet und geehrt sieht; vernichten und ins Elend bringen wollen, die man reich und wohlhabend

13) Im Chinesischen: *Ku jeou, das Fleisch und die Knochen*, das will sagen: *die Glieder einer und derselben Familie*, nämlich den Vater und die Söhne, die ältern und die jüngern Brüder, den Mann und die Frau.

14) Unnöthiger Weise Zeug zerstören und zerschneiden, was zur Bekleidung von Nothleidenden hätte gebraucht werden können.

sieht; in seiner Brust unordentlichen Begierden Raum geben beim Anblicke schöner Frauen Anderer; den Tod eines Andern wünschen, um ihm zu entziehen, was man ihm schuldig ist; wenn man nicht erhält, was man wünscht, in Verwünschungen ausbrechen und sein Herz dem Hasse ergeben; wenn man sieht, daſs Andere Verlust erleiden, diesen Verlust sofort ihren Sünden zuschreiben; die natürlichen Schwächen Anderer verlachen; die Tugend, die Tüchtigkeit und den Ruhm eines Andern, wenn man sie kennt, verschweigen; den Menschen schädliche Mittel beibringen und ihnen durch Zaubereien schaden; Gift legen, damit die Bäume ausgehen; sich ereifern gegen seinen Lehrer; grob und widerspenstig gegen seinen Vater und seine ältern Brüder seyn; sich einer Sache mit Gewalt bemächtigen; die Grausamkeit und den Diebstahl lieben; sich durch Ueberfall und Straſsenraub bereichern; durch List und Lüge suchen emporzukommen; parteiisch seyn in den Belohnungen, die man zugesteht, und in den Strafen, die man auflegt; sich ohne Maaſs seinen Trieben und den Vergnügungen überlassen; seine Untergebenen mit Strenge und Grausamkeit behandeln; Schrecken einjagen; wider den Himmel murren; die Menschen hassen; Verwünschungen gegen den Wind aussprechen und auf den Regen schimpfen; Anklagen und Processe erregen; seine Genossen durch Lügen wegjagen lassen; dem Geschwätze seiner Weiber und Beischläferinnen das Ohr leihen; sich gegen seinen Vater und seine Mutter empören; das Alte vergessen, indem man das Neue ergreift; Ja im Munde und Nein im Herzen haben; gierig seyn, sich Reichthümer zu verschaffen; seine Obern durch Lügen hintergehen; schlechte Gerüchte ausgehen lassen und die Guten im Verborgenen lästern; Andere als Lasterhafte bezeichnen und sich vollkommen stellen; die Geister verlästern, um seine eigene Aufführung zu rechtfertigen; alle Unterwerfung von sich stoſsen und sich den Empörern zugesellen; den nahen Verwandten den Rücken zukehren und sich auf die entferntesten stützen; den Himmel und die Erde zu Zeugen der niedrigsten Gedanken machen, und den Geistern ge-

meine Handlungen offen zeigen; Reue fühlen, wenn man freigebig gewesen ist; leihen und nicht wiedergeben; streben, aufserordentliche Dinge zu thun; mit einer ausgezeichneten Grausamkeit handeln; sich der Wollust und seinen Leidenschaften ohne Maafs überlassen; innerlich schlecht und äufserlich gut seyn; den Menschen verdorbene Nahrungsmittel zu essen geben; das Publicum durch falsche Lehrsätze bethören; einen zu kurzen Fufs und falsches Maafs anwenden, ein zu leichtes Gewicht und einen zu kleinen Scheffel; die Lüge mit der Wahrheit vermengen; den Preis der Verführung einsammeln; die Guten unterjochen, um sie zu demüthigen; einfache Leute durch Unwahrheiten betrügen; gierig, neidisch und stets unzufrieden seyn; erschreckliche Schwüre ausstofsen, um Etwas zu betheuern; sich berauschen und darauf Verwirrung anrichten; Hafs und Streitigkeiten zwischen Knochen und Fleisch nähren; ist man ein Mann, ohne Rechtschaffenheit, ist man eine Frau, ohne Sanftmuth und Gehorsam seyn; nie in Friede leben mit seiner Frau; ohne Achtung für den Gatten seyn; die Schmeichelei und den Hochmuth lieben; stets ein eifersüchtiges Herz haben; seinen Söhnen und Töchtern kein gutes Beispiel geben; es an Achtung mangeln lassen gegen seine Oheime und Basen; verächtlich und gleichgültig verfahren gegen die, welche nicht mehr sind[15]; aufstehen und sich empören gegen die Befehle des Kaisers; nichtige Dinge thun; ein falsches Herz haben; sich selbst Böses anwünschen und auf Andere fluchen; hassen aus Eigennutz und lieben aus Eigennutz; über die Brunnen und über den Heerd springen; über die Nahrungsmittel und über die Menschen hinschreiten; die Kinder zerstören und frühzeitige Geburt hervorbringen; mit grofser Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit handeln; den letzten Tag im Monat und den letzten Tag im Jahre singen und tanzen; Geschrei ausstofsen und

15) Es an Achtung für die Verstorbenen ermangeln lassen, und sich der Verpflichtung entziehen, ihnen zu Ehren diejenigen Gebräuche anzustellen, welche die gottesdienstlichen Gesetze vorschreiben.

sich ereifern am ersten Tage des Monats[16]; sich schneuzen, ausspeien oder seine Bedürfnisse verrichten nach Norden gekehrt; singen, heulen oder weinen vor dem Heerde, oder Wohlgeruchstäbe an dem Feuer auf demselben anzünden; Lebensmittel bei einem von verdorbenem Grase gemachten Feuer bereiten[17]; aufstehen und nackt in der Nacht umhergehen; Lebensstrafen in den acht Hauptepochen des Jahres anordnen[18]; gegen die fallenden Sterne ausspucken; mit dem Finger hinweisen nach dem Regenbogen, so wie nach den drei himmlischen Lichtern[19]; die Sonne und den Mond unverwandt ansehen; in den Monaten des Frühlings Feuer an das Gras bringen, um auf die Jagd zu gehen; Scheltworte und Verwünschungen ausstofsen nach Norden gewendet; ohne Grund Schildkröten tödten und die Schlangen schlagen.

Wenn man diese Handlungen und andere solcher Art begeht, so zeichnet *der Geist des Heerdes*[20]) sie nach ihrer Gewichtigkeit oder Leichtigkeit an, und schneidet in Folge derselben von der Dauer des Lebens Perioden von zwölf Jahren oder hundert Tagen ab. Ist die bestimmte Zahl der Jahre des Menschenlebens erschöpft, so stirbt der Mensch. Wenn nach seinem Tode noch ein Rest seiner Vergehungen zurückbleibt, so trifft das Unglück seine Kinder und Kindeskinder.

Alle diejenigen, welche sich mit Unrecht in den Besitz von fremdem Gute setzen, werden in ihren Söhnen, Töchtern und Familiengliedern bestraft; wenn sie nicht sterben oder nicht in Armuth gerathen, so werden sie durch Unglücks-

---

16) Im Chinesischen: *So tan*, Mandschuisch: *itche inenggi*.

17) Der Chinesische Text hat *Holz* statt *Gras*.

18) Die *pa tsie*, oder *acht Hauptepochen*, sind die Anfänge der vier Jahreszeiten, die beiden Aequinoctien und die beiden Solstitien.

19) Die *San kuang*, oder *die drei Glänzenden*, sind die Sonne, der Mond und die Gestirne.

20) Dieser Geist wird hier in der Chinesischen Urschrift *szu ming*, *der Ordner des Schicksals*, genannt; im Mandschu: *chun ni enduri*, *der Geist des Heerdes*.

fälle gequält, die durch Wasser, Feuer, Diebe und Schurken herbeigeführt werden; ihre Habe und ihre Mobilien werden zerstreut, und Krankheiten martern sie. Die, welche mit dem Munde und der Zunge gesündiget haben, werden gerade auf dieselbige Weise gestraft.

Die, welche Unschuldige tödten, gleichen Bewaffneten, welche sich schlagen und sich gegenseitig tödten; die, welche sich an Anderer Gut ungerechter Weise vergreifen, können mit einem Menschen verglichen werden, der sich heilen will dadurch, daſs er vergiftetes Fleisch iſst, und seinen Durst löschen will dadurch, daſs er vergifteten Wein trinkt: kaum hat er dieses gethan, und der Tod ereilt ihn auf der Stelle.

Wenn das Herz eine gute That beabsichtiget, obgleich sie noch nicht zur Ausführung gekommen ist, so führen die guten Geister sie aus; wenn das Herz eine schlechte That beabsichtiget, so wird sie, obgleich sie noch nicht beendiget ist, von den bösen Geistern zu Ende gebracht. Wenn man nach der Begehung einer bösen That sich bessert und sie bereuet; wenn man ferner nichts Böses thut, und wenn man stets gut handelt, wird man Glück und Wohlseyn später genieſsen. Dieses heiſst das Unglück in Glück verwandeln.

Der rechtschaffene Mensch ist gut in seinen Worten, gut in seinem Aeuſsern und gut in seinen Handlungen. Wenn er an einem Tage drei gute Werke verrichtet, so wird der Himmel in drei Jahren sicher das Glück auf ihn herabsenden. Die Worte des Gottlosen sind schlecht, sein Aeuſseres ist schlecht, und seine Werke sind es auch. Verrichtet er an einem Tage drei schlechte Handlungen, so wird der Himmel in drei Jahren ihm sicher Unglück zusenden.

Warum sollte man denn nicht Alles thun, um gut zu werden?

In dem vier und zwanzigsten Jahre *der Hülfe des Himmels*[21], welches das *des gelben Haasen* ist[22], an

21) Im Chinesischen: *Khian lung*, und Mandschuisch: *Abkaï wekhiekhé*.

22) Das 16te Jahr des Cyclus 60 ist im Chinesischen *ki mao*; es entspricht dem Jahre 1759 unserer Zeitrechnung.

einem glücklichen Tage des siebenten Mondes, ehrfurchtsvoll eingehauen durch Fuyantaï, von der Kaiserlichen Familie[23]).

---

23) Am Schlusse einer alten Ausgabe der Mandschuischen Uebersetzung dieses Aufsatzes, welche vielleicht die erste ist, liest man: „Im zwölften der Jahre *des tiefen Friedens*, welches das *der schwarzen Maus* ist, im Winter, an einem glücklichen Tage des eilften Mondes ehrfurchtsvoll eingegraben.“

Dieses will sagen: unter *Khang hi*, im 50sten Jahre des Cyclus 60, Chinesisch: *kouei tcheou*, oder 1673 unserer Zeitrechnung.

III.

Doctrina Origenis de λόγῳ divino ex disciplina Neoplatonica illustrata.

Ad
assequendos Licentiati in Theologia honores
in Academia Georgia Augusta
scripsit

D. Fridericus Guilielmus Rettberg,
e Collegio Regio Ordinis Theologici Repetentium.

---

§ 1.

Inter ecclesiae doctores, qui doctrinam de λόγῳ divino ante tempus Nicaenum ingenio ornarunt, Origenem primarium obtinuisse locum, jam exinde apparet, quod, quam ille huic dogmati imposuerat formam, ejusdem non prorsus serioris aetatis iniquitate aboleri potuit memoria. Enimvero qua ingenii ejus felicissima ubertas hanc doctrinam illustraverat sententiarum novitate, latius ea patere visa est sequenti tempori, quam cui recipiendae sufficeret unius sectae dogmaticae arctius spatium. Plures eaeque inter se infestissimae sententiae ex uno hoc eruditionis Christianae uberrimo fonte scatuerunt. Videntur enim fidei orthodoxae propugnatores et Arius haeresiarcha ita inter se distribuisse Adamantini de λόγῳ doctrinam, ut, quod altera pars neglectum reliquisset, idem alteri tanquam praestantius probaretur. Non minus enim quam Athanasii systema generationem Filii aeternam, Ariana haeresis dignitatem, qua Filium habebat Patre

minorem, ex communi isto Origenianae eruditionis fonte hausit. Unde jam apparet, utriusque istius sententiae, qua saeculo quarto tantopere dissidebat orbis Christianus, nisi accuratius explicata doctrina Origenis, nullam esse neque intelligentiam neque interpretationem historicam. Quamobrem saepius inquirenti mihi in Origenis de λόγῳ doctrinam, virorum doctorum studio jam satis ex ejus libris erutam et congestam, subiit subinde mirari, quam longe absit singularum, quibus ille de λόγῳ utitur, praedicationum cumulata farrago ab ipsius sententiae, quam fovebat, perspicuitate. Adferuntur enim plerumque singula dicta, quae, pari quidem jure ex ejus libris decerpta, quomodo in unius sententiae concordiam abire possint, frustra quaesiveris. Unde ne injuriam inferamus tam caro capiti, quo gaudet et exsultat praeceptore vetus ecclesia, jam conemur in singulas, quibus τὸν λόγον ornavit, praedicationes ita inquirere, ut exinde efficiatur aut consonum systema, aut clarius appareat, qua in re sibi parum constiterit ejus de his rebus sentiendi ratio.

§ 2.

Quam ob causam sedula horum saeculorum cura istum maxime de divina Filii natura locum disputatione erudita tractaverit, haud difficile est quaesitu. Quam primum enim hominum ingenia paulatim isti rerum novitati adsueverant, quae per Christianam doctrinam omnibus porrigebantur fide complectendae: non poterat ista inter τὴν μοναρχίαν et οἰκονομίαν repugnantia doctorum effugere oculos. Ad quam quidem removendam sententiarum litem, variae inducebantur istae de λόγῳ judicandi rationes, quarum jam unam, quae disputandi subtilitate mirum quantum ceteris praestat, diligentius examinemus. Qualis fuit Origeni ista τοῦ λόγου natura? qualem constituit inter Patrem et Filium relationem? Atque primo quidem oculorum obtutu potest λόγος iste nil nisi *facultas rationalis* videri, quae divinae menti insit, quaque ut ad condendum mundum, ita ad illuminandum humanum genus Deus fuerit usus. Per suum λόγον Deus omni tempore piorum animos, prophetas edocuit, correxit,

castigavit, per eundem Christianorum semper ad se animos allicit[1]). Respondet ergo haec Origenis doctrina prorsus sententiae Justini Martyris[2]) Clementisque praeceptoris, qua idem λόγος, qui Judaeis ad veritatem instituendis per legem prospexerat, gentilium quoque animos per philosophiam instituisset, atque ubique terrarum omnis sapientiae fons et origo exsisteret. Apparet ista Clementi tam probata sententia non minus clare apud Nostrum[3]) ex efficacia, quae τῷ λόγῳ in omnes hominibus receptas religionis formas diserte asseritur, vel sic tamen, ut, qui inter gentiles philosophiam excoluissent, minori gradu illius omnes humanas mentes permeantis λόγου facti fuissent participes, longeque recederent ab iis, qui clara λόγου luce collustrati ad ipsius Dei venerationem essent promoti. Accedit, quod ὁ λόγος eodem sensu mundi artifex appellatur, quo in philosophia Platonica rerum origo ab idearum complexu repetebatur, quae antea a materiei contagio alienae, postea eandem permeando in rerum omnium formas, genera et species expresserunt. Comparatio mundi creati cum navis sive domus exstructione[4]) extra omnem dubitationis aleam ponit, τὸν λόγον fuisse complexum consiliorum Dei, quae menti ejus inhaesissent, quemadmodum qui aedificium exstruendum aggrediuntur, antea rei componendae sibi formam animo concipiunt. Quid argumenta quaeramus, quum diserte ipse Adamantinus doceat, τὸν λόγον esse summam omnis intellectus et rationis, cujus, quicunque ratione gaudeant, fiant participes. Provocat ad Apostoli dictum (*Rom.* X. 8.), propinquum esse cuique Dei verbum; atque orationem apud *Joannem* (XV. 22.), qua negat Servator, nisi ipse venisset, homines habituros fuisse peccata, ita interpretatur, ut, quamdiu ratione nondum fruantur homines, haud liberos actionum suarum arbitros dicat, quibus neque peccatorum culpa possit

---

1) Origenes *contra Celsum.* Lib. IV. C. 3. Opp. ed. de la Rue T. I. p. 503.

2) *Apolog.* II. Opp. ed. Colon. p. 83.

3) *Comment. in Joann.* Oper. Tom. IV. p. 53.

4) *in Ioann.* Oper. T. IV. p. 21.

insinuari [5]). Quod rex Christus appellatur, inde explicationem admittit, quod imperium exercet in omnes naturas rationales, adeoque in homines, ubi ad excultam rationis lucem progressi externis rebus non haesitent, sed ad τὰ ἀόρατα καὶ μὴ βλεπόμενα tollere oculorum aciem valeant [6]). Locus adest *contra Celsum* [7]), ubi nomen δευτέρου Θεοῦ inde interpretatur et excusat, quod contineat virtutem omnes virtutes complectentem et rationem in se continentem, quicquid rationis rebus creatis inest. Quid ergo secundum haec de vi et potestate vocis λόγος sensu Origeniano constituamus, nisi ut facultatem interpretemur Dei rationalem, qua conceperit mundi creandi consilium quaque sempiternum exerceat imperium in naturas ratione praeditas? Habemus ergo λόγον ἐνδιάθετον, quem toties jactaverant Patres priores Platonici; habemus λόγον παιδαγωγόν, qui varias ad edocendum genus humanum vias ingressus est.

§ 3.

Cui quidem sententiae, quanto facilius se offert, tanto accuratius vide, ne plus aequo tribuas. Clamat enim uno quasi ore interpretum, qui Origenis de hac re sententiam inquisiverunt, cohors: Hypostasis est ὁ λόγος, natura vitam peculiarem assequuta; non sufficit hic facultas mentis rationalis, neque adeo personae specie ornata, sed vera atque personali vita fruitur ὁ λόγος. Atqui loci, quibus hanc stabilire solent sententiam, adeo omnem expellunt dubitationis facultatem, ut λόγου illius ἐνδιαθέτου nulla amplius fieri possit mentio.

Diserte ipse Origenes distinguit inter Dei et λόγου naturam, diserte *duplicem hypostasin* tuetur. Parum est, quod variis locis ἔμψυχον λόγον [8]) appellavit; nam potest haec vox etiam de sola vi rationali, quippe vitae divinae plenissima, explicari. Apparet vero illa Origenis sententia ab

5) *in Ioann.* Oper. Tom. IV. p. 44.

6) ibid. p. 32.

7) *contra Cels.* V. 39. Oper. T. I. p. 608.

8) *in Ioann.* Oper. Tom. IV. p. 235.

omni *Monarchianorum* haereseos labe pura et integra ex diligenti studio, quo, ab Arabicis episcopis in oppugnandae Berylli Bostrensis haereseos auxilium vocatus, victricibus rationibus peculiarem *λόγου* hypostasin demonstravit. Quae maxime fuerit illius viri de Christo doctrina, vel ex intenso interpretum studio nondum satis elucet. Fuit haud dubie e genere *Monarchianorum*: sed potest neque isti sectae jure adnumerari, quae ad *Ebionitarum* sententiam proclivior *μοναρχίαν* servat, abjecta Christi divina natura, neque vero etiam alteri, cui ob *λόγου* naturam in Patris notionem susceptam, invidiose quidem, at non prorsus injuste *Patripassianorum* nomen inditum est. Videtur potius non ante ipsum nascendi momentum Filium Dei per emanationem e Patris natura deduxisse [9]). Quae utcunque se habent, vix negari potest, Origenem, quum non minus laetum quam rarum haeretici, de suo errore per disputationem convicti, exemplum in Beryllo edidisset, ipsum ab eadem sententia alienissimum fuisse, atque propterea satis magno intervallo inter Filii Patrisque naturam distinxisse.

Quae ex hac narratione, historiae fide ornata, necessario ejus evincitur sententia, sexcentis eadem probatur clarissimis librorum locis. Reprehendit Adamantinus nimium atque immodicum ipsius vocis *λόγος*, de Christo usurpatae, usum [10]), quia sic omissa reliqua titulorum serie, quibus aeque in scriptura sacra Christus insignitur, facile quispiam induci posset, ut anxie haereret in sola facultatis Dei rationalis notione, quod quo impediret, commentario exsequutus est reliqua, quae de Christo adhibentur, nomina, v. c. *σοφία, ἀρχὴ, φῶς, ὁδὸς, ἄμπελος* cet. Exhibet praeterea praeclarum sanae hermeneutices specimen, dum recusat accedere eorum interpretum catervae, qui, ut *λόγον* primarium Servatoris titulum exhiberent, continuo jactarent *Psalmi* 45. exordium: *ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν*. Probatur ipsi ea horum verborum explicatio, qua non tam loquens asseritur persona Patris de edito a se *λόγῳ*, quam prophetae de va-

9) Euseb. *Hist. eccl.* VI. 33.

10) *in Ioann.* Oper. Tom. IV. p. 22 sqq.

ticinio (λόγος) in Christum edendo[11]. Nonne vero eo consilio Noster ad saepius adhibenda reliqua de Christo nomina adhortatus esse videtur, ut, expulsa solius facultatis rationalis mentione, quae per vocem λόγος facile posset foveri, omnia ad personam peculiari vita praeditam revocaret?

Quo clarius procedat eadem ista sententia Origeniana de Patris Filiique natura prorsus inter se disjuncta, provocamus ad locum[12], ubi reprehendit eos, qui propter resurrectionis originem, modo a Patre (1 *Cor.* XV. 15.), modo ab ipso Filio repetitam (*Joh.* II. 19.), confundere jure sibi posse videntur utriusque naturam, adeo ut, persona agens quum nonnisi una esse possit, Patris Filiique una quoque comprobetur hypostasis. Ubique acriter se defendit ab noto illo *Patripassianorum* errore; Celsi quum refutasset criminationem, quod Christiani, praeter summum Deum homini Jesu divina dignitate concessa, μοναρχίαν laederent, diserte etiam a contraria sententia se tuetur, quae Patrem Filiumque duas hypostases esse neget[13]. Quid? quod accurate Patrem et Filium ὄντα δύο ὑποστάσει πράγματα, nec nisi voluntatis concordia conjuncta, nuncupavit, atque assumto Spiritu Sancto tres hypostases induxit[14]. Non est ergo, quod Rufinum interpretem Adamantini penetrasse sensum recteque reddidisse ejus verba dubites, dum *sapientiam substantialiter subsistentem* inducit[15]. Quae quum ita sint, Origenis sententiam de λόγου peculiari atque a summi Dei natura satis longe recedente hypostasi jam firme stabilitam arbitramur.

§ 4.

Qualis vero nunc ista natura intelligenda est, et quomodo conjungenda sociandaque haec posterior notio cum illa priori, qua ὁ λόγος facultatem Dei rationalem interpretati

---

11) *in Ioann.* Oper. Tom. IV. p. 46.

12) ibid. p. 199

13) *contra Cels.* Oper. Tom. I. p. 751.

14) *in Ioann.* Oper. Tom. IV. p. 61.

15) *de principiis* I. 22. Oper. Tom. I. p. 53.

sumus? Nimirum suum cuique ex illis tribuendum est locis, quibus nil nisi κόσμος νοητός sensu Platonico, complexus idearum, sive forma ista futuri mundi, quam conceperat divina mens, in ejus notionem quadrare videbatur. Facilior quidem via est, quam plerumque ingrediuntur, qui his de rebus quaerunt, si, prorsus neglecto argumento, quo facultas sola interna efficitur, utique in hisce pro peculiari hypostasi facientibus locis acquiescamus. Solent enim ista priora tanquam non satis accurate dicta excusari, sive secundum hanc alteram normam rectius explicari.

Atque ad tale judicium, quo laudi quidem Origenis, utpote haud ubique sibi constantis et inter varii generis dogmata misere fluctuantis, non admodum prospiceretur, ducimur, vel tantum non systematis tenore cogimur quasi atque impellimur inducta ejus doctrina de minori, quo Filius Patris dignitati cedit, gradu, quam *subordinationem* vocant. Contineri ejus systemate hanc modo indicatam λόγου rationem, facili, convenire vero eandem in reliquam ejus doctrinam, difficili opera demonstrabitur. Licet enim nostro tempore, hanc satis firmis argumentis stabilitam de ejus systemate proferre sententiam, neque est, quod re tam libere prolata damnum inferre videaris memoriae tanti viri propter sententias haud omnino secundum fidem orthodoxam excultas. Recessere tempora, quibus ad tuendam Origenis cum fide Nicaena consonam doctrinam viri docti hoc ipsi officium praestare conabantur, ut eandem Patri eum et Filio tribuisse dignitatem demonstrarent. Abiit aetas, qua Bullii[16]) male sedula cura in sententiis, quae plane nullam concedunt conjunctionem, violenter consociandis, misere desudaret. Concedamus ergo, quod negari nequit, socium Arii haeretici fuisse Adamantinum, quum *Patre inferiorem Filium* statueret; concedamus, in hunc non minus juste fandi quam in illum orthodoxorum iram, propter imminutum Filii honorem excitatam. Quod qui vano defendendae Nostri fidei, secundum decreta Nicaena orthodoxae, studio permoti negant,

16) *Defensio fidei Nicaenae* (Amstelod. 1688. 4.) Sect. II. cap. IX. p. 166 sqq., etiam ad calcem Origen. Oper. IV. p. 339 sqq.

ante omnia ablegandi videntur ad quaestiones ab eo de potestate vocis λόγος in *Comment. in Ioannis evangelium* tractatas[17]). Quam sedula cura discrimen aperit, quod ipse Evangelista inter summum Deum (ὁ θεός) et naturam divinae dignitatis aliquo modo participem (θεός) induxerit! Quam diligenter atque tantum non ad taedium repetit, quid intersit inter αὐτόθεον, summum omnium rerum dominum, et λόγον θεόν, minori gradu isto honoris titulo dignum! Quam caute eodem discrimine utitur ad rem Christianam ab omni vituperio duplicis introducti Dei defendendam, quod ex ista λόγῳ cum Patre tributa divini nominis societate haud absque veri specie ab adversariis petebatur[18])! Evincitur istud dignitatis discrimen, quo Patri Filius posthabetur, ex supra jam indicata religiosi *cultus per quatuor gradus* descendentis relatione, qua qui ipsum summum Deum summo honore prosequuntur, primo ponuntur gradu, secundo autem, qui in solius Christi, ut Dei, cultu persistunt; quibus tunc accedit tertia classis eorum, qui more philosophorum in sole, luna, sideribus vim divinam ponunt, et quarta eorum, qui manuum operibus, figmentis aureis, argenteis divino honore ornatis ad meram idololatriam delabuntur. Quid apertius potest minoris Filii dignitatis afferri argumentum, nisi hoc in cultu ejus conspicuum, a veneratione ipsius Dei uno gradu recedens discrimen? Quanta putas eorum caecitate hebescere aciem, qui ex hac, ad siderum adeo atque idolorum cultum extensa, rerum, quae divino honore ornantur, collatione, Filium eodem dignitatis gradu a Patre dissidere secundum Origenis doctrinam, negent, quo tertia et quarta idololatrarum classis ab Filii cultu abest? Sed quid in prolixa demonstratione per rerum ambages componenda desudamus, quum paratum sit ex ipsius Origenis verbis veritatis compendium? Appellat τὸν λόγον, omni de imminuenda ejus auctoritate abjecto pavore, δεύτερον θεόν[19]); negat,

17) *in Ioann.* Oper. Tom. IV. p. 22 sqq.

18) *contra Celsum* Oper. T. I. p. 751.

19) *contra Celsum* V. 39. p. 608. Justinian. *Ep. ad Menam*, in Mansi *Collect. Concil.* Tom. IX. p. 525.

Filium esse αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, nihil praeter bonitatis imaginem ipsi concedens[20]; atque egregium hujus summi bonitatis gradus Christo denegati argumentum e sermonibus apud Evangelistas anquirit, quibus ipse Servator cedere se Patris bonitati fateatur[21]. Si notio boni, quae sensu proprio nonnisi de summo Deo valet, ad Filium quoque refertur, hoc, quemadmodum de hominibus adhibeatur, καταχρηστικῶς factum esse contendit[22]. Inde obedientia erga ipsum Servatorem nos vetari, ne majorem dignitatem, quam ipse sibi vindicasset, in Patris dedecus ei tribuamus[23]. At plura ubique restant in libris ejus dicta, his quae allata sunt haud infirmiora, ad dignitatis istam differentiam comprobandam: scientiae, qua gaudet Filius satis ampla, solus Pater fons est et origo[24]. Quid? quod Hieronymi infestae quidem in eum invidiae si fidem haud denegamus, diserte quoque Filium scientia Patre minorem testatur[25]. Mundi creatio, secundum Ioannem ad Filium relata, sic tamen ad eum refertur, ut duce Philone[26] distinguat inter causam primariam (ὑφ᾽ οὗ) et instrumentalem (δι᾽ οὗ), quarum prior soli Patri, posterior, minor ista, Filio competit[27]. Idem discrimen apparet in efficacia, qua Pater in res universas, Filius in naturas rationales, Spiritus Sanctus in solos sanctitatis studiosos imperium exerceat[28].

§ 5.

Quodsi quae hucusque de λόγου natura disputata sunt, uni oculorum obtutui objiciuntur, quid inde clarius demonstratum apparet, nisi sententiam, loco priori de sola mentis

---

20) *Justinian. Ep.* ibid. p. 526.

21) *in Matthaeum.* Oper. T. III. p. 664.

22) ibid.

23) *in Ioann.* Tom. IV. p. 235.

24) ibid. p. 30. 31.

25) *Ep. ad Avit.* Oper. Tom. IV. p. 761.

26) *de Cherub.* T. II. p. 66. ed. Pfeifferi.

27) *in Ioann.* Oper. Tom. IV. p. 60.

28) *Justinian. Ep.* l. c., *in Ioann.* Tom. IV. p. 32.

divinae facultate rationali propositam, plane omni, quo stabiliatur, argumento per systematis tenorem destitui? Quidquid enim adeo ab alterius natura differt, ut ab eodem dignitatis gradu dejectum in loco longe inferiori constituatur, quomodo id poterit in eiusdem rei abire naturam, eique adeo se insinuare, ut ejus nonnisi particula rationalis possit appellari? quid dignitatis discrimine violentius omnem expellit aequitatis internique consortii notionem? quo alio argumento poterit apertius Filii remota a paterna natura et per se intelligenda hypostasis demonstrari? Atque locus hic est, ex quo magna, quae inter Origenianum et Athanasianum, postea orthodoxae fidei laude ornatum, de Filio decretum intercedit, differentia possit probari. Quae enim apud Origenem toties probatur Filii dignitas paterna minor, causa primaria fuisse censenda est, quae orthodoxiae patrem Arianae haeresi, idem Filio indignius decretum restauranti, tantam invidiam concitare et conflare jusserit. Quis enim non videat, formularum Arii Nicaena synodo damnatarum propterea Athanasium tantopere piguisse, quod in Filii dedecus ejusque imminuendae dignitatis causa introductae videbantur? Nihilominus neque illa aeternae vitae negatio (ἦν ὅτε οὐκ ἦν), neque creatarum rerum contagium, in quod Arius Filium detrudebat (ποιηθεὶς ἐξ οὐκ ὄντων), poterat omnino clarius imminutam istam Filii dignitatem praedicare, quam Origenes, abjecto omni verborum lenocinio, fuerat professus. Poterat omnino Athanasii interpretatio, quam formulae Nicaenae, Filio ad unitatem, quae dicitur, numemericam cum Patre revocato, subjecerat, nullo argumento infestius impugnari, nisi quo demonstratum ab Origene, Filii naturam paternae tanto intervallo esse postponendam.

Sed ut pedem e deverticulo jam in viam disputationis stratam revocemus, apparet ergo ex tam diserte de minori Filii dignitate dictis peculiaris ista atque prorsus certae personae limite circumscripta substantia.

§ 6.

Quid igitur impedit, quo minus ad absolvendam istam vitae personalis notionem *τὸν λόγον naturam* intelligamus *daemonicam*, ab initio constitutam seriei istius naturarum rationalium, cui, praeter homines, angelos et ipsa sidera, vita spirituali praedita, adnumerabant Alexandrini? Imo sunt, quae vehementer suadeant, ut notionem *λόγου* ita prorsus in rerum creatarum detrahamus consortium. Respice inprimis verba, quibus Adamantinus, nulla impeditus serioris fidei verecundia, de ortu Filii utitur: *κτίζειν, ποιεῖν*; diserte eum inter *τὰ δημιουργήματα* refert [29]). Sentit quidem ipse Origenes audacius quid et parum congruens in Filii naturam a se proferri, unde rei invidiam verbis studet paulisper mitigare [30]): vel sic tamen adeo tenax est veteris de ortu *λόγου* dicendi rationis, ut non sentiat ipse, Hebraicae linguae satis gnarus, versionis Alexandrinae errorem hermeneuticum, quo *Proverb.* VIII. 22., voce קנה reddita per *ἔκτισέ με* pro *ἐκτίσατο*, luculentissimum de creato *λόγῳ* testimonium pararetur. Unde quam seriores Origenis oppugnatores [31]) eo, quod Filium *κτίσμα* appellasset, in eum conflarunt criminationem, suo ista argumento haud ca-

29) *contra Celsum* V. 37. Opp. T. I. pag. 606.: *Ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ υἱὸς, ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, εἰ καὶ νεωστὶ ἐνηνθρωπηκέναι ἔδοξεν, ἀλλ' οὔτι γε διὰ τοῦτο νέος ἐστί· πρεσβύτατον γὰρ αὐτὸν πάντων τῶν δημιουργημάτων ἴσασιν οἱ θεῖοι λόγοι.* Dubitatur, utrum *πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων* ita audiat *ὁ λόγος*, ut vis modo comparativa voci insit, qua *λόγος*, antiquior rebus creatis, ex ipsorum numero eripiatur, an superlativa forma suam vim retineat, ut primum quidem inter res creatas locum, attamen sicut una ex reliquis, ita prorsus intra mundi creati limites assequatur. Praeterea vero quod superlativae formae sua vis denegari non potest, cogit quoque ad posteriorem sensum complectendum omnis sententiae nexus. Ad probandam enim Filii vitam vetustissimam provocat eo, quod ejus jam facta fuerit mentio ante homines formandi tempus. Sequitur inde quidem *λόγου* aetas satis antiqua: attamen ante omnis mundi creati momentum limites isti nondum his verbis remoti sunt, unde manum medicam adhibere conatur interpres Latinus, verbis: *πρὸ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας*, redditis: *in mundi creatione.*

30) *in Ioann.* Opp. T. IV. p. 21. ad vocem *κτίσας* adjectis: *ἵν' οὕτως εἴπω.*

31) Iustinian. *Ep. ad Men.* l. c. Photii *Biblioth.* Cod. VIII. p. 9.

ret. Quamquam enim reliquae creatarum rerum copiae non ita admiscuit λόγον, ut similis istis evaderet, sed diserte his longe praestare videretur[32]), eumque medium inter ingenitam Dei et genitam rerum naturam posuit[33]), atque propter hanc ipsam praestantiam subinde ἀγέννητον[34]) appellavit: vix tamen, quae de λόγῳ et ipso per vim divinam creato allata sunt testimonia, labefiunt. Propter praestantiam distinguitur a τοῖς γεννητοῖς; iisdem vero diserte adnumeratur, si creationis accuratior mentio fit[35]).

§ 7.

Restat ad hanc creationis absolvendam notionem, ut a voluntate Patris eam repetendam esse probemus: qua re augetur etiam ista cum reliquis rebus creatis similitudo. Claris testatur Noster verbis[36]), Filium, uti reliquas res creatas, originem ex Patris voluntate habuisse. Atque si forte suspicaris, Rufinum interpretem, inductum allata ista comparatione, qua Filius e Patre progressus cum voluntate ex mente procedente tantummodo *confertur*, inductum, inquam, iis, quae rei per collationem illustrandae erant addita, comparationem pro ipsa re intellexisse: vide ejusdem rei repetitam criminationem apud Justinianum[37]). Agnosce praeterea in hac sententia summum Origeniani systematis a fide Nicaena discrimen. Quamvis enim, quae infra de aeterna Filii generatione deque subtiliori gignendi via, fere in interiorem Patris naturam revocata, restant dicenda, ita conspirare quodammodo videantur cum Athanasii doctrina, ut actus iste gignendi non minus internus appareat: obstat tamen, ne inter se consonas judicemus duumvirorum istorum sententias, accuratior haec verae creationis nota. Hanc

---

32) *in Ioann.* p. 40.

33) *contra Celsum* III. 34. p. 469.

34) *contra Cels.* VI. 17. p. 643.

35) *in Ioann.* p. 61.

36) *de princip.* I. 2. 6. p. 55.

37) l. c. p. 525.: οὗτος δὲ ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς γεννηθείς.

scilicet semper sibi absolutae de Filii procreatione doctrinae laudem jure vindicabit Athanasius, ut, quem priores e Patris voluntate deduxissent generandi actum, eundem, necessitatis internae notione allata, profundius in divinae naturae latebras rejecerit. Quantum vero ab ea distat Origeniana sententia, voluntatem paternam tam aperte jactans?

§ 8.

Ex arcta ista, quam cum reliquis rebus creatis ὁ λόγος, uti demonstravimus, iniit, originis societate, quid aliud restat ad ejus naturam accuratius constituendam, nisi ut fugiamus ad saepius jam indicatam naturae daemonicae notionem, qua superior quidem angelis reliquisque naturis rationalibus, iisdem tamen similis habetur? Qua quidem admissa notione adest perspicua atque explicabilis ejus natura. Praeterquam vero, quod cum hac sententia nunquam consociari possunt, quae primo loco invenimus dicta, magis ad vim mentis divinae rationalem spectantia: vide etiam, ne, ista rei facilitate captus, propter reliquas, quae sequuntur, Filii praedicationes difficultatibus involvaris, unde refugium nullum. Etenim cum ista naturae daemonicae notione, ad quam omnia vergebant, nunquam consentiet accuratior *generationis*, qua Filius procreatus dicitur, explicatio, quippe cujus actus tam subtilis inveniatur ab omnique sensuali natura remotus, ut consociare eundem atque conjungere cum vulgari creandi notione nunquam valeas. Apparet idem istud, quo Alexandrini Patres conspicui sunt, dogmata ad subtiliores ideas, quippe philosophicas, revocandi studium maxime ex hac generationis paternae interpretatione Origeniana. Tantum scilicet abest, ut generationem divinam exemplo naturarum animantium collustret, ut ne προβολήν quidem istam admittat, qua priores Patres Platonici λόγον ἐνδιάθετον in προφορικόν transmutarunt. Timet enim, ne corporalis natura procreanti non minus inferatur, quam procreato[38]). Inducta ista prolationum no-

---

38) *de princip.* IV. 8. p. 190.

tione, docet, quam necessario in partes scindatur natura divina: quam quidem iniuriam in incorpoream Dei naturam transtulisse non solum impietatis esse, verum etiam ultimae insipientiae [39]). Inde vocis, quae Nicaenae orthodoxiae omnem laudem tulit, Filium *ex substantia Patris* esse genitum, acerrimus exstitit impugnator; qua quidem concessa, docet, evitari non posse Deo indignum decretum de particula divinae naturae per Filii procreationem amissa [40]). E contrario gignendi ista ratio, quam Noster amplexus est, adeo ab omni rudiori generationis vulgaris via recedit, ut subtilem eam emanationem haud inepte appellare videaris. Testatur idem ipse Origenes, Filium paterni fontis nuncupans *purissimam manationem* [41]). Qui defendendae ejus sententiae eo prospicere conantur, quod plane consentientem eam cum fide Nicaena demonstrant [42]), afferunt ex *Commentar. in epist. ad Hebraeos* fragmenta, quibus non solum subtilis ista, verum etiam rudior et crassior emanatio possit probari. Dicitur enim Christus ad similitudinem vaporis, qui de substantia aliqua corporea procedit, de virtute ipsius Dei exortus esse; appellatur adeo ἀπόῤῥοια gloriae paternae. Quodsi his verbis sensum Origenianum fortasse paulisper immutatum dixeris: vetat tamen comparatio, haud dubie Origeni propria, Filii ex Patre progressi cum voluntate e mente procedente [43]), ne ejus originem alia, quam satis subtili ratione interpretemur. Cui quidem originis subtilitati ne imago quidem, toties a prioribus Patribus jactata, duarum lampadum inter se ignem lumenque propagantium, sive rivuli e fonte progressi, satis respondere videbatur: unde nil aliud, nisi splendoris ex sole progressi exemplum in hanc rem adhiberi concessit. Quid vero secundum haec de natura daemonica, quam invenisse nobis videbamur, jam sperandum restat? qua fronte istam na-

---

39) *de princip.* I. 2. 6. p. 55.

40) *in Ioann.* p. 331.

41) *in epist. ad Rom.* Opp. Tom. IV. p. 612.

42) *Apologia Pamphili*, ad calcem Operum Orig. Tom. IV. p. 697.

43) *de princip.* I. 2. 6. p. 55.

turae crassitudinem cum hac gignendi subtilitate consociare poterimus? Qualis vero tandem putanda est ista varia et quasi multiformis natura, in quam tot praedicationes simul cumulantur, ut alteram altera tollat et expellat?

§ 9.

Accedit aliud, quo augetur etiam et exaggeratur ista generationis subtilis ratio, qua ad abjiciendam tantum non omnem personalis notionem, atque denuo fere amplectendam priorem illam de facultate Patris rationali sententiam impellamur: *generationem* dico Filii *aeternam*. Atque primum quidem non poterat omnino Origenes isti priorum Patrum adstipulari sententiae, qua in λόγου sive generationem sive προβολήν temporis adhibuerant notionem ullam, eo jam suae aetatis philosophia inductus, ut vel mundi originem nullis circumscriberet temporis limitibus, ne voluntas divina, quae per longius tempus a creando mundo abstinuisset, postea, quum hunc actum aggrederetur, mutationis notam passa esse videretur [44]. Quod vero dixerat de mundi creatione, multo magis id valebat de Filii generatione, actu isto ex intimis divinae naturae latebris repetendo. Quomodo enim potuisset, Filii generatione minus aeterna posita, a mutationis in paternam naturam congestae crimine se defendere? Quam vero Origenes novam et prorsus inauditam doctrinam de Filio ab aeterno genito induxerat, eandem serior aetas, summo assensu receptam acriterque contra Arianam ignominiam (ἦν ὅτε οὐκ ἦν) defensam, in omne tempus duratura orthodoxiae laude ornavit.

Summa luce illustratur haec Origenis sententia e loco *de princ.* p. 54. et 190. (coll. Marcelli loco ap. Eusebium *contra Marcellum* I. 4. p. 22.), ubi, si genuina habemus verba, aeternae vitae necessitas probatur per celeberrimum istud dilemma, quo Deus pater, si non ab aeterno tempore generasset Filium, id aut non potuisse, aut

44) Methodius apud Photium, Cod. 235. p. 933.

noluisse exhibetur; prius autem pugnare contra potentiam divinam, posterius refutari eo, quod Deus talis procreati Filii gaudio se ipse diutius privasset. Quodsi vero propter causam satis notam neque Rufini, neque Athanasii[45]) auctoritati in hac re probanda cesseris, adi ipsius Adamantini dicta[46]). Distinguit scilicet inter formulam scripturae: *Λόγος κυρίου ἐγεννήθη πρός τινα*, sive: *ὁ λόγος γενόμενος πρὸς Ἡσαΐαν*, et alteram: *ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*. Hominibus ergo factus fuisse dicitur *ὁ λόγος*, Deo vero fuisse, non factus esse[47]): unde aeterna ejus cum divina natura conjunctio clarissime probatur. Idem apparet ex satis artificiosa verborum *Psalm.* II. 7.: *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, interpretatione[48]). Quum enim in Deum nulla cadat temporis notio, neque ergo hesternae neque crastinae fieri possit diei memoria: restare, ut *ἀεὶ* intelligatur *τὸ σήμερον*, generatio ergo aeterna concedatur[49]).

§ 10.

Quid vero de hac prorsus nova praedicatione, qua *λόγου* naturam insignivit Origenes, statuamus? quomodo consociemus hanc, in peculiarem vitam minime quadrantem, virtutem cum ista tam luculentur demonstrata individuae hypostaseos natura? Nonne id, quod reliquarum rerum instar voluntate divina creatum eidemque subjectum dicitur, rejicit omnino et explodit aeternae vitae laudem? Temporis, quo coeperit esse, negatio et peculiaris hypostaseos ex Patris voluntate progressae assertio — quam spissam nobis contradictionum caliginem obducit! Ad facultatis tantummodo rationalis, menti divinae injunctae, ideam, cui bene responderet aeternae vitae notio, ne fugiamus, vetant, quae supra de hac re sunt disputata. Restat ergo, ut Ori-

45) *de decret. synod. Nic.* § 27. T. I. P. I. p. 238. ed. Montfaucon.

46) *in Ioann.* p. 48. 49.

47) ibid. p. 49.

48) ibid. p. 38.

49) *in Ierem.* Opp. Tom. III. 151.

genem aut conjunxisse notiones prorsus inter se pugnantes dicamus, aut aliunde huic miserae sententiarum mixturae lucem adferamus: hanc vero unde potius nisi ex philosophica, quam ille amplectebatur, disciplina expectemus? Sponte scilicet intelligitur, ubi vir talis eruditionis suum tantummodo ingenium sequatur, haud facile procedere posse sententiarum aliquam repugnantiam. Ubi igitur decreta inveniuntur, neque ad simplicem doctrinae tenorem, neque ad fidem ecclesiasticam prorsus apta, videtur alienae disciplinae, uti in totius aetatis, ita etiam in istius viri ingenium vim exercentis, efficacitas esse agnoscenda. Ad quam vero in exponenda Origenis doctrina potius nos vertamus philosophiae formam, nisi ad Neoplatonicorum disciplinam, ipso illo tempore Alexandriae vigentem? Fuisse Nostrum Ammonii Saccae discipulum, post varias super hac re agitatas quaestiones, quas taedet hic recoquere, nemo sanus cum Baronio etiamnunc negabit[50]). Quodsi vim istam reputaveris, quam Ammonius in juvenilia exercebat ingenia, ut v. c. Plotini per annos XI intensas teneret aures: etiam Origenis rationem sentiendi, quamquam firmioribus Evangelii fundamentis nixam, in iis, quae ad fusius exsequenda dogmata pertinent (γνῶσιν dico Alexandrinorum), multa ab tali praeceptore sibi adiunxisse, nullus dubitabis. Quaeramus ergo, ut lucem istis tenebris admoveamus, Plotini *Enneades*, doctrinae Ammonianae testes si non plane sinceras, tamen unicas.

§ 11.

Non adeo disciplina Neoplatonica, admixtis Orientalibus de Deo decretis, degeneraverat a Platonis, quo gloriabatur praeceptore, principali sententia, quin rerum omnium originem ab *uno summo principio*, quem *Deum* appellabant, repeteret. Apparent vero inde additamenta, quae sincerae Platonis doctrinae ex Oriente supervenerunt: iste Deus omnibus privatus atque orbatus est qualitatibus, quibus

---

50) Baronii *Ann. eccl.* in ann. 234. Huetii Orig. I. 6.

Plato hunc idearum summum et perfectissimum complexum tantopere ornaverat. Toties repetita ista omnium proprietatum negatio, qua principio summo praeter vacuam existendi notionem nihil relinquitur [51]), nonne ad sensum Orientalem videtur referenda, qui, quiete jucundius nihil judicans, eadem, qua ipse delectatur, inertia suum quoque Deum ornare studuerit? Argumenta erant in promptu: quod omnes qualitates superat, iisdem non potest haberi obnoxium; abeit ergo ab hoc summo principio omnis proprietatis, ut putabant, macula. Ex hoc primo atque summo omnium rerum principio emanabat *altera natura*, ὁ νοῦς appellata. Conspicitur in hujus alterius principii ex priori progressione communis naturae lex, qua omnes res, quatenus perseverant, ex sua natura et virtute necessario circa se foras naturam producant ab ipsis dependentem, imaginem scilicet atque exemplar propriae virtutis: ita ignem ex se foras calorem emittere, nivem frigus, res odoratas ea, quae propinqua sint, odore circumfundere. Quemadmodum ergo, quae aliquo modo perfecta sunt, sui simile quid generant, ita, quod semper perfectum, semper gignere et perfectum [52]). Jam nostrum non est judicare istam Plotini sententiam, effectus rerum terrestrium cum summi principii natura, eaque omnibus qualitatibus destituta, misere confundentem: sufficiat hanc ejus fuisse doctrinam probasse. Quaeritur, cur alterum illud principium, quum et alia nomina ad significandam Dei virtutem adessent, *intellectus* maxime nomine fuerit insignitum. Responsum praebet ipse systematis tenor, quo *esse* et *intelligere* idem censetur: quam quidem Plotini sententiam recentissima, quae inter nos processit, philosophiae Germanicae forma tanto plausu adoptavit [53]). Origo hujus dogmatis, apud Neoplatonicos exculti, de existentiae et intelligentiae notione prorsus pari jam in doctrina Platonica quaeri debet: ideae enim, uti supremus omnis intelligentiae erant fons, ita et solae unice veram vitam com-

---

51) Plotini *Ennead.* III. 8. 9. p. 352.

52) ibid. *Ennead.* V. 1. 6. p. 487.

53) *Ennead.* III. 8. 7. p. 349.

plectebantur. Necessario inde Plotinus, quod omnium rerum, quae sunt, summum principium induxerat, idem et intellectus nomine ornabat [54]). Mittamus jam nunc demonstrationem satis artificiosam, qua intellectum necessario esse *alterum* post istud prius principium probare sibi videbatur: quis enim talem ferat argumentationem, qua intellectui inesse duplicem numerum demonstratur, propterea quod ὁ νοῦς esse non possit, nisi concedatur et τὸ νοητόν, unde sequi, ut id, quod duo complectatur, isto uno, quippe simpliciore, sit inferius [55])? Missis his argutiis, gravior restat quaestio de *modo*, quo progressus ex primo principio intellectus dicebatur.

§. 12.

Facta est ista emanatio citra omnem prioris principii agitationem, quae uti omnino abest ab perfecta ista Dei quiete, ita quoque eam ob rem concedi nequit, quod, si ad edendum τὸν νοῦν fuisset necessaria, jure antiquior eo, ipsa principium alterum post primum induceretur, ut intellectus, qui nunc secundum occupat locum, in tertium adeo repelleretur [56]). Deinde e collatione, qua intellectus ex Dei natura progressus cum rerum corporearum, ignis, nivis, odorum, efficacia comparatur, elucet, quo jure eundem *Dei imaginem* possit appellare, inque ejus rei similitudinem adhibere splendorem e sole progressum [57]). Excludi inde quidem videtur omnis vis activa, qua Deus vere auctor atque creator intellectus diceretur: quomodo enim voluntatis operatio quadraret in istam absolutam quietem, in qua summa Dei perfectio collocata est? Nihilominus conditio subjecta, qua Deo inferior ὁ νοῦς inducitur, non poterat omnem excludere operationis activae speciem, in quam optime quadrare videbatur *generationis* notio. Non dubitat ideo Plotinus, quin filii, pueri nomina de eodem adhi-

---

54) *Ennead.* V. 1. 4. p. 185.

55) ibid. III. 8. 8. p. 350.

56) ibid. V. 1. 6. p. 487.

57) ibid. V. 1. 7. p. 488.

beat[58]). Est vero generatio ista aeterna: negat ullam temporalis generationis posse adhiberi notam de rebus aeternis, ipsamque generationis vocem tantummodo ad significandam *causae* et *ordinis* (αἰτίας καὶ τάξεως) rationem adhiberi. Ceterum quae nobis in hac *aeternae* sive creationis sive generationis notione inesse videtur difficultas, propterea quod effectus causaeque notiones sine temporis elapsi discrimine nos cogitare non possumus: ea ex hujus systematis nexu evanescebat omnis. Negat Plotinus inter effectum et causam intercedere temporis aliquod momentum: umbra cum corpore aeque durat; generatio intellectus e primo principio potest aeterna si non cogitari, tamen contendi.

§ 13.

Ad describendam vero istius intellectus naturam et praestantiam vix opus est aliud monuisse, nisi conferri in eum omnes praedicationes, quibus alioquin Dei ipsius erga mundum relatio ornatur. Non licebat enim ex systematis continuatione ullum statuere principii summi cum mundo consortium, quo profunda ejus quies turbaretur: succedit ergo in ejusdem locum haec altera natura, propius ad res mundanas aggressa. Non solum creasse, vel potius ex Plotini sensu *generasse* dicitur intellectus res universas sed pro istius philosophiae ratione, quae rerum existentiam non tam ex causa creatrice deducebat, quam eidem *immanentem* judicabat, appellatur quoque *rerum omnium verus complexus*[59]). Transfertur propterea in eum *Saturni* nomen, quod modo genita protinus in se absorbens denuo complectebatur. Possumus ergo in hoc Plotini intellectu mundum Platonis idealem in unius quasi personae formam redactum invenire. Qui modo omnium praeses appellatur[60]), mox eorum existentiam more *Saturni* in se absorbet, ut cum ipsis omnibus idem judicandus sit.

---

58) *Ennead.* III. 8. 10. p. 353.

59) ibid. V. 1. 7. p. 489.

60) ibid. V. 1. 4. p. 485.

Sufficiat haec Plotini de intellectu doctrina primis lineis consignata; quod enim ad absolvendam originis mundi interpretationem etiamnum restat tertium principium, Plotino anima mundi dictum[61]), nihil facit ad nostram rem. Quo quidem tertio principio num ad illustrandam Origenis de Spiritu Sancto doctrinam, alioquin satis obscuram, possit aliquid lucis afferri, alius loci quaestio esto.

§ 14.

Quae quum ita sint, quid est, quod in Origenis de λόγῳ doctrina minus conciane cogitatum videatur, cui ex hoc fonte uberrimo non splendida lux suffundi possit? Atque in conferenda doctrina Origeniana cum isto systemate Plotini non ii sumus, qui, ubi verba similiter sonant, etiam sententiarum absolutam aequitatem statuamus. Non minus enim aequum, quam necessarium adeo est, vim sensuum Christianorum etiam sub ista forma agnoscere, quae magis Ammonium, quam Clementem praeceptorem sapit. Vel sic tamen, quae v. c. in Veteri Testamento invenitur Jehovae in certae personae formam undique circumscripta notio, eadem apud Origenem frustra quaeritur. Non abiit quidem Dei Patris persona plane in istud ὄν, cui praeter sterilem exsistendi notionem nulla proprietas relinqueretur: videtur tamen odii istius, quo memoriae Origenianae serior aetas tantam invidiam conflavit, haud ultima causa in eadem illa mutatione quaerenda esse, qua et Patris et Filii notiones, tam accurate fide ecclesiastica in personarum forma expressas, ad ideas universales revocaverat.

Secundum succinctum supra exhibitum disciplinae Plotinicae conspectum nullus dubitabis, quin lubenter, quem apud Plotinum ὁ νοῦς occupavit locum, eundem apud Origenem τῷ λόγῳ concedas. Mutata vox ne male nos habeat, Joannis Evangelistae auctoritas Patrumque priorum exemplum titulum hunc jam antiquitate sancitum suadent. Possunt nunc, quas supra ad finem perducere non licebat,

61) *Ennead.* V. l. 4. p. 485.

quaestiones laetissima luce collustrari. Quid ergo statuamus *de λόγου natura?* utrum est facultas tantummodo rationalis, an natura daemonica, vita hypostaseos peculiaris praedita? Neutrum est ὁ λόγος, sed *Patris imago* est; simulacrum ab ejus splendore repercussum semperque refulgens. Non licet hujus naturae similitudinem inter reliquas res creatas quaerere: uti Pater inter eas nihil sui simile habet, praeter hanc imaginem, ita et ὁ λόγος nullam patitur cum rebus creatis comparationem, unde natura daemonica efficeretur. Quicquid potius doctrina Origenis de λόγῳ affert praedicatum, in hanc *imaginis* notionem id omne redit. Dignitas, quae Filio competit paterna minor, eo excusatur, quod tantum imago Patris est, radius ejus aeternae lucis[62]), potestatis ejus ἀπόῤῥοια, speculum, per quod Patrem videre liceat. Locorum, quibus imaginis divinae titulus diserte in Filium refertur, tanta copia est, ut in hac ipsa re necessario inveniamus prima Origenis sententiae stamina[63]). Prorsus nulla ergo est ista comparatio, quam supra proponere conati sumus, cum reliquis rebus creatis, qua, ut hypostaseos peculiaris clare exhiberetur idea, naturam daemonicam induximus. Continet et imaginis divinae notio satis distinctam vitam, ut hypostasis individua appellari possit[64]): quicquid prodit ex Deo, adeoque ejus imago, mortui nihil potest complecti. Excusantur vero etiam ex hac imaginis notione loci, qui ab initio vim tantummodo rationalem suadebant. Plane omnes, quae divina continen-

62) *in Joann.* Oper. Tom. IV. p. 235. Hoc unum potest in isto loco nos male habere, quod Filius ἀπαύγασμα οὐ τοῦ πατρὸς ἀλλὰ τῆς δυνάμεως dicitur. Quale est istud discrimen inter Patris et potestatis paternae simulacrum, imago non rei ipsius, sed ejusdem proprietatis? Explicatur haec satis singularis distinctio ex Plotini systemate: summus Deus quum a Neoplatonicis omni qualitate destitueretur, videtur etiam ejus imago res aeque vacua et sterilis fieri debere. Quare non dubitabat Origenes, quin non tam istius naturae, omnem notionem effugientis, quam ipsius ejus potestatis induceret imaginem, ut certe adesset, quod τὸν λόγον continere in se intelligeres.

63) inprimis *in Joann.* T. IV. p. 50. 51. *Contra Celsum* p. 56 sqq.

64) *in Joann.* IV. p. 246. *ad Rom.* IV. 603.

tur natura, facultates (modo ne quis explicitas proprietates intelligat) adeo expressae sunt in hoc Dei ἀντιτύπῳ, ut ipse complexus idearum appellari iisque praedicationibus jure possit insigniri, quae inseparatam a Patre naturam, facultatem rationalem suadere videbantur. Imago tam arcte sequitur suae rei naturam, ut plane cum ipsa confundi queat.

§ 15.

Enimvero ex hac sententiae Origenianae intimo recessu vide, quam facile explicari et tanquam necessarii demonstrari possint omnes, qui supra enarrati sunt, hujus doctrinae singuli loci. Si de aeterna Filii vita quaeris, quid potest magis in aeternitatis divinae societatem abire, quam Dei imago? quid est, quod indefessius omni tempore rem suam sequatur, quam ipsius simulacrum? Quid deinde de generatione ejus dicamus, quam eandem et creationem appellaverat et emanationem? Singulae voces in peculiarem istum progrediendi ex Deo actum quadrant omnes, quia nulla prorsus quadrat. Quid proprie intellexerit, didicimus a Plotino. Uti omnes res, quae perseverant, circa se foras vim quandam exhibent, id quod nivis, ignis, rerum odoratarum exemplo illustratur: ita similis quidam effectus Deo tribuitur, quo simulacrum ex ipso progrediatur; in quam rem valet quoque vaporis similitudo[65]) idque genus alia. Noli ergo Nostrum criminari, quod de re, quae fugit omnem accuratam nominis nuncupationem, variis usus est titulis, quorum singuli aliquam ejus notionis partem absolvunt. *Creandi* v. c. vox indicat, quemadmodum omnia, quae fiant, ita et illius imaginis progressum pendere ex summi Dei efficacia; neque minus vero *gignendi* nomen potest adhiberi, sive *emanandi* notio, ut progressus iste ex intima paternae naturae latebra indicetur. De inferiori Filii dignitate dubium non est. Licet enim quam proxime simulacrum ad sui typum accedat, superiori tamen

65) *in Epist. ad Hebr.* Tom. IV. p. 697.

usque loco ipsa res, quam ejus imago ponenda: μοναρχίᾳ ergo nullum inde periculum imminebat. Magis potest de servata Filii cum Patre unitate dubitari. Atqui praeterea quod more priorum Patrum ecclesiasticorum ad unitatem moralem provocabat, qua absoluta voluntatis concordia ad exhibendam Filii cum Patre unitatem sufficere videbatur [66]): quaerere etiam licet, annon haec Patris et Filii conjunctio, quam inducto imaginis, ad rem suam spectantis, exemplo illustrabat, melius rem inexplicabilem in aliqua saltem lucis specie posuisse videatur, quam Athanasiana ista hypostaseon in unam naturam collectio, qua omnes inde natae difficultates propterea videntur solutae, quod in ipsam divinam naturam, velut ejus propriae, receptae expositionem humanam non admittant.

§ 16.

Absoluta disputatione, qua singulas, quibus Origenes τὸν λόγον ornavit, praedicationes in primariam istam imaginis divinae ideam recte quadrare demonstravimus, restat, ut hanc λόγου notionem comparemus cum iis, quae eo usque ad exsequendum istud θεολογούμενον erant cogitata. Quodsi, perpensis maxime Philonis Judaei de λόγῳ decretis, omne hujus loci fundamentum inveneris doctrinam de Deo occulto eodemque aperto: apparebit, quam accurate, quae istos priores viros, quibus haec doctrina cordi erat, duxerat via, in decretis Origenianis possit reperiri. Communis est inter omnes illos viros persuasio de uno summo Deo, qui a philosophis magis ad instar notionis universalis intelligebatur, quo quidem removérent, quae naturae perfectae parum respondebant, qui tamen idem in Veteri Testamento ad naturae prorsus personalis formam erat expressus. Neque vero minus communis erat iste metus, ne huic summo Deo, ubi ad expediendam mundi creati originem in materiae minus purae detraheretur consortium, indigni quid adspergerent. Ne-

66) *Contra Celsum* VIII. 12. p. 150. *in Joann.* IV. 245.

cessaria ergo erat natura quaedam vicaria, cui salva summi Dei majestate adscribi posset in mundum agendi provincia: en, habes Deum *φανερόν!* Atque quum suffecisset ad interpretandam mundi creationem natura tantummodo *potens*: agnosce ejus philosophiae, quae ad Platonem auctorem referatur oportet, sublimitatem eo conspicuam, quod omnis vitae, a crassiori materia revocatae, solique intelligentiae, ut mundo ideali, adscriptae, principium rationis (τοῦ λόγου) nomine insigniatur. Ista ergo, quae medium inter Deum et mundum locum tenet, aperta Dei natura, in hypostaseos notionem circumscripta, non poterat meliori, nisi divinae imaginis nomine appellari, quippe quae accurate singulas divinae naturae proprietates sequeretur. Hac ergo natura, quasi Deo secundario, utebantur, qui intra solius philosophiae limites se continebant, ad exponendam mundi originem: sufficiebat omnino deistica, quae dicitur, notio. Jam vero Philo, quum doctrina Veteris Testamenti ad agnoscendam specialem Dei providentiam, genti Israeliticae addictam, esset institutus, adscripsit eidem huic naturae divinae omnes actus, qui in Veteri Testamento ad summum Deum relati divinae dignitati non satis respondere viderentur, θεοφανείας, curam specialem, qua gentem Israeliticam per desertum duxerit, cet. Ita Evangelista Joannes, θεολογουμένου, quo sua aetas duceretur, haud ignarus, non dubitavit, quin eodem λόγου nomine istam vim divinam interpretaretur, quae, quum in Jesu Christi persona inter homines apparuisset, divinam homines salvandi provinciam administraret. Jam vero si saeculo secundo et ineunte tertio hunc locum tractabant Patres, minus erant in constituendis ejus notionibus accurati, propterea quod Platonicae quidem philosophiae addicti, vagum tamen philosophandi genus ἐκλεκτικόν sequebantur. Eminet inter eos Clemens Alexandrinus, quippe qui λόγου efficaciam in omnibus, quae ad erudiendum divina cura genus humanum spectabant, laete agnovit. Postea vero auctore Origene tot novae in τὸν λόγον transferebantur praedicationes, quia philosophicum studium,

per Neoplatonicos in vitam alacriorem revocatum, adducendis prorsus novis et inauditis decretis dederat ansam. Quae igitur apud Nostrum inveniuntur accuratiores τοῦ λόγου notiones, quibus explicandis simplex doctrina Christiana haud sufficit, unde potius, quam ex uberrimo isto γνώσεως Alexandrinae fonte videntur explicandae?

IV.

Die Lehre der Unitarier
des zweiten und dritten Jahrhunderts
von dem heiligen Geiste,
in ihrer
Uebereinstimmung mit dem Dogma ihrer Gegner.

Von

D. Lobegott Lange,
Professor an der Universität zu Jena.

Ich habe bereits in der im 2ten Stücke des 2ten Bandes dieser Zeitschrift mitgetheilten Abhandlung auf den merkwürdigen Umstand aufmerksam gemacht, daſs mehrern Unitariern der vor-Nicänischen Periode in der Lehre vom heiligen Geiste nur im Allgemeinen der Vorwurf gemacht wurde, sie hätten Vater, Sohn und Geist für *eine* Persönlichkeit angesehen, daſs sie aber im Besonderen keines Irrthums über die Natur und Wirksamkeit desselben von ihren Gegnern beschuldiget werden konnten, daſs vielmehr ihr Lehrbegriff in diesem Puncte im Wesentlichen mit dem ihrer Gegner übereingestimmt habe. Dieser Umstand ist zu auffallend und für die kritische und pragmatische Darstellung jener Parteien zu wichtig, als daſs eine ausführliche Vergleichung des beiderseitigen Lehrbegriffs überflüssig erscheinen sollte [1]). Wie nämlich, seitdem die Entscheidung

---

1) Bei dieser Vergleichung habe ich mich absichtlich aller überhäuften Citate enthalten. Die betreffenden Stellen finden sich theils schon in meiner *Geschichte der Unitarier*, theils darf ich die in die Geschichte der Dogmen wesentlich einschlagenden hier als bekannt voraussetzen.

über Recht- und Irrgläubigkeit den Bischöfen anheimgefallen war, nur ein stufenweises Fortschreiten in der Feststellung des kirchlich-rechtgläubigen Lehrbegriffs, im Gegensatze gegen einzelne zum Vorschein kommende Irrlehren, Statt finden konnte: so war es natürlich, dafs die beiden entgegengesetzten Parteien in früherer Zeit oft in wesentlichen Lehrmeinungen vollkommen übereinstimmen konnten, welche in späterer Zeit, nachdem darüber Streit entstanden und eine kirchliche Entscheidung erfolgt war, als Ketzereien bezeichnet wurden. So ist es bekannt, dafs, wenn wir den Maafsstab der Nicänischen Orthodoxie an den Lehrbegriff der rechtgläubigen vor-Nicänischen Väter legen wollen, diese sämmtlich als Ketzer erscheinen; und selbst Athanasius kann diesem Vorwurfe nicht entgehen, wenn wir verschiedene Aeufserungen desselben über den heiligen Geist mit dem Nicänisch-Constantinopolitanischen Symbolum vergleichen. Der Dogmenhistoriker hat den Gang dieser Entwickelung der Glaubenslehren, wie sie theils in ihren dialectischen und metaphysischen Gegensätzen sich entgegentraten, theils durch das Einschreiten der Hierarchie ausgeglichen wurden, ohne vorgefafste Meinung für eine der beiden Parteien, rein geschichtlich darzustellen; und ich habe bereits früher darauf hingewiesen (in der *Geschichte der Unitarier* S. 101—107, so wie in der oben angeführten Abhandlung S. 21 ff.), wie nothwendig es für die kritische und pragmatische Bearbeitung der Dogmengeschichte sey, die Hierarchie seit ihrem ersten Eingreifen in das gesellschaftliche Leben der Christen alle Jahrhunderte hindurch vor Augen zu behalten.

Freilich drängen sich hier dem mit lebendigem Glauben an die allwaltende und leitende Vorsehung die Geschichte der Christlichen Religion betrachtenden Beobachter die Fragen auf (und ich finde es nicht unangemessen, an diesem Orte bei diesen Fragen einige Augenblicke zu verweilen): warum die Christliche Religion und Kirche so frühzeitig in die Gewalt einer ihrem wesentlichen Geiste und Endzwecke widerstrebenden Priesterherrschaft gerathen und länger als ein Jahrtausend fast allgemein derselben unterliegen mufste;

warum erst nach Verlauf dieses langen Zeitraumes, unter dem Zusammentreffen wissenschaftlicher, religiöser und politischer Bedürfnisse, es jenen für wahren Christlichen Glauben und Wandel begeisterten Stiftern der Reformation möglich wurde, einen Theil der Europäischen Christenheit von den Fesseln der Priesterherrschaft zu befreien, während der gröfsere Theil der Christlichen Länder, wenn auch unter einigen Beschränkungen jener Gewalt, noch immer das mehr oder minder erleichterte Joch derselben tragen mufs. Um diese Fragen zu beantworten, mufs sich zwar der beschränkte Menschengeist bescheiden, in die Tiefe der Weisheit der göttlichen Rathschlüsse einen hellen Blick zu werfen. Betrachten wir jedoch die wichtige Aufgabe, welche durch die Erscheinung Jesu Christi in der Weltgeschichte nach göttlichem Rathschlusse in dem Verlaufe von Jahrhunderten und Jahrtausenden gelöset werden soll, und (so wahr die Verheifsungen unsers Herrn sind) wirklich gelöset werden wird, dafs dereinst das Reich Gottes kommen, dafs eine Heerde und ein Hirte seyn werde: so erkennen wir den Grund, warum das Christliche Leben so verschiedene Entwickelungsstufen durchlaufen, warum es in seiner Kindheit, gleichsam um die rohen Völker nach und nach heranzuziehen, an dem Gängelbande der Hierarchie geleitet, warum von Innen heraus durch den freier gewordenen Geist des Evangeliums diese Fessel wieder durchbrochen werden mufste, und warum vielleicht noch Jahrhunderte, ja Jahrtausende vergehen werden, ehe auf dem ganzen Erdkreise das Werk des Herrn, nach einer ihm gemäfsen Umwandelung aller politischen, bürgerlichen und wissenschaftlichen Verhältnisse, in seiner Vollendung erscheinen wird. Ist die Religion das Höchste und Heiligste, wodurch allein wahres Wohlseyn der einzelnen Menschen, wie ganzer Völker, mithin aller Bewohner des Erdkreises begründet werden kann; hat die göttliche Weisheit in dem Evangelium, in der Stiftung der Kirche die Grundpfeiler der ewigen Wahrheit des Glaubens, so wie des Lebens in dem Bewufstseyn eines Reiches Gottes auf Erden, für alle Zeiten festgestellt: so bedurfte es früher, so bedarf es noch ferner einer Reihe Vorbereitungen

und Uebergänge, ehe die gesammte Menschheit für das Christenthum empfänglich seyn, ehe das Christenthum alle irdische Verhältnisse gesteigert und geläutert haben wird. Einen solchen Uebergang bildete, wie einst das Priesterthum unter den Juden, so die Hierarchie in der Christlichen Kirche; und darum liefs es die Vorsehung geschehen, theils zur Vorbereitung, theils zur Warnung für die kommenden Zeiten, dafs die einfache Lehre des Evangeliums, unter dem Kampfe menschlicher Ansicht, zu einem Gewirre spitzfindig ausgesponnener Glaubensmeinungen ausgebildet, dafs das kirchliche Leben durch die Bande der Priesterherrschaft gefesselt wurde.

Jetzt aber stehen wir an dem Anfangspuncte einer neuen Periode der Entwickelung und Fortbildung des Christenthums in der Geschichte der Menschheit. Die heilige Schrift hat durch alle Stürme der Zeiten sich erhalten; die ewigen Wahrheiten, welche durch dieselbe Sache des religiösen Lebens der gesammten Menscheit im Verlaufe künftiger Jahrhunderte werden sollen, liegen in derselben der Erkenntnifs der Menschen noch aufzuschliefsen, zu ergründen offen da; die Hierarchie ist vor dreihundert Jahren durch Christlichen Geist und Glaubensmuth in einem grofsen Theile der Europäischen Christenheit gestürzt worden, und sie wird auch da, wo sie noch ihr Daseyn fristet, durch die Drängnisse der Zeit, durch das Aufleben eines freien, ächt-Christlichen Geistes nach und nach ihrem Ende nahen. Unter der Betrachtung dieser Verhältnisse erscheint die Geschichte der Christenheit in einem ganz andern Lichte, als früher, und gewährt dem forschenden Auge ganz andere Ergebnisse für die Gegenwart und Zukunft der Kirche Christi. Die Reformatoren hatten unter schwerem Kampfe das Ansehen der Tradition und der Römischen Priesterherrschaft gestürzt: ein gewaltiges, riesenhaftes Unternehmen, die Grundpfeiler eines Gebäudes zu erschüttern, welches, über ein Jahrtausend durch die raffinirteste Klugheit aufgebaut, das Vorurtheil des Alterthums, den Wahn der Göttlichkeit für sich hatte. Das Princip hatten die Reformatoren verworfen; aber alle Consequenzen sowohl in Hinsicht des Kirchen-

rechts, wie der Glaubenslehre und des Cultus, welche mit jenem Principe stehen oder fallen, zu erkennen und durch das neue Princip des Ansehens der heiligen Schrift, so wie durch das Licht der Kirchengeschichte zu beleuchten und zu verwerfen — das war zu jener Zeit weder möglich noch rathsam: der Uebergang würde zu plötzlich und unvorbereitet gewesen seyn. Anders verhält es sich in unserer Zeit. Da die Evangelische Kirche festen Fufs gewonnen, da sich in ihr die Extreme der Ansichten über Christenthum und heilige Schrift in dem Streite über Offenbarung schon vielseitig berührt haben: so kann es nicht mehr gewagt erscheinen, gestützt auf das Princip des Ansehens der heiligen Schrift, die Fackel der Kritik noch freier über alle jene Lehren und Institute (z. B. von der Dreieinigkeit, der Kindertaufe u. s. w.) zu schwingen, welche mit *deutlichen* Worten der heiligen Schrift als Lehre Jesu und seiner Apostel nicht erwiesen werden können, die vielmehr, wenn man mit unbefangener Forschung dem Gange ihrer Entstehung nachgehet, aus menschlicher Meinung hervorgegangen sind, und nur durch die Hierarchie allgemein geltend werden konnten.

Jn dieser, wie ich glaube, gut-Evangelischen Gesinnung habe ich in meiner *Geschichte der Unitarier vor der Nicänischen Synode* den Beweis zu führen gesucht, dafs die Unitarier die alte ächt-Apostolische Lehre von Gott und der Person Jesu Christi gehabt haben, in der entgegengesetzten bischöflichen Kirche aber allmälig durch das angenommene und auf Christus übergetragene philosophische Dogma vom Θεὸς λόγος eine neue Lehre vermöge der hierarchischen Gewalt geltend geworden sey. Wäre dieser, theils durch ausdrückliche Zeugnisse der Unitarier selbst (und diesen müssen wir mit gleichem Rechte Glaubwürdigkeit zugestehen, wie unsere Reformatoren die Zeugnisse derer für glaubwürdig hielten, welche gegen den Römischen Primat gesprochen hatten), theils durch den Gang der Geschichte, theils durch anderweitige (im vierten Abschnitte der angeführten Schrift aus einander gesetzte) Gründe gestützte Beweis mir gelungen: so würde das Resultat der

ganzen Untersuchung von der gröfsten Wichtigkeit seyn. Die Lehre, dafs es nur *einen* Gott, den Vater, nur *eine* göttliche Person gebe, dafs Jesus zwar der Sohn Gottes und Christus, aber seiner Natur nach nur Mensch gewesen sey — diese würde, wie sie deutliche Bibellehre ist, nun auch geschichtlich als die alte Apostolische Lehre erscheinen; und so würden jene Dogmen, welche mit deutlichen Stellen der Schrift noch nie haben bewiesen werden können z. B. von der *Dreieinigkeit* im Sinne der Kirchenlehre, von der *stellvertretenden Genugthuung* eines Gottmenschen, nebst ihren Prämissen, den Dogmen von der *Erbsünde* und *Rechtfertigung*), für den ächt-Evangelischen Christen, der sich allein an die deutlichen Aussprüche der heiligen Schrift hält, in ihr Nichts wiederum zurückfallen. Die Wichtigkeit dieses Ergebnisses erheischt aber, dafs wir dasselbe von allen möglichen Seiten noch fester zu begründen suchen; und hierzu bietet sich uns ein neuer, gleich erheblicher Beweis dar in dem Lehrbegriffe der Unitarier von dem heiligen Geiste, verglichen mit dem ihrer Gegner. Es läfst sich darthun, dafs in diesem Puncte die Unitarier noch völlig orthodox, und dafs ihre Gegner eben so ketzerisch waren, als sie, wenn man den beiderseitigen Lehrbegriff nach dem Maafsstabe der spätern Dreieinigkeitslehre beurtheilt.

Um aber den Lehrbegriff derselben ausführlicher zu entwickeln und in Parallele mit dem ihrer Gegner zu stellen, als diefs in der genannten Schrift geschehen konnte, müssen wir zunächst der Schwierigkeiten gedenken, welche die Behandlung der Quellen gerade in diesem Puncte uns darbietet. Die Lehre vom heiligen Geiste war in früherer Zeit, als jener Kampf gegen den Monarchianismus begonnen hatte, nicht Gegenstand des Streites. Die Monarchianer hatten beschlossen, bei ihrer, wie sie selbst versichern, von den Aposteln verbreiteten und seither geltend gewesenen Lehre, dafs es nur *eine* göttliche Wesenheit und Person, nämlich Gott, den Vater, gebe, und dafs daher Christus nicht eine göttliche Wesenheit, als Gott das Wort, seyn könne, treu zu verharren; und diefs war der streitige Punct, der in den Augen ihrer Gegner als Ketzerei verdammt werden mufste.

An der Lehre vom heiligen Geiste hatte man keinen weitern Anstofs genommen. Darin liegt der Grund, dafs wir bei mehrern Monarchianern nicht einmal erfahren, welches ihre Ansicht vom heiligen Geiste gewesen sey (so bei Noetus und Praxeas, bei Theodotus und Artemon); dafs, wenn uns die Gegner einige Auskunft darüber gegeben haben, diefs nur gelegentlich geschieht (so bei Sabellius und Paulus von Samosata), und dafs sie überhaupt nur erst späterhin und wegen des Mifsverständnisses ihrer Gegner in diesem Puncte der Irrgläubigkeit beschuldigt wurden. Um nun, bei dieser Mangelhaftigkeit der Quellennachrichten, uns einige Kenntnifs von dem eigentlichen Lehrbegriffe der Monarchianer vom heiligen Geiste zu verschaffen, ohne dabei uns blofs müfsigen Vermuthungen hinzugeben, bietet sich uns ein dreifacher Weg dar: 1) dafs wir diejenigen Lehren, in denen sie mit ihren Gegnern übereingestimmt haben sollen, und über die wir keine weitere Nachricht erhalten haben, aus dem damaligen Lehrbegriffe ihrer Gegner ergänzen; 2) dafs wir die Schriftstellen, auf welche sie sich berufen, näher erwägen, und, da, wie wir aus andern Beispielen nachweisen können, sie sich an den einfachen Sinn dieser Stellen hielten, nach dem Inhalte der letztern ihre Lehrmeinung folgern; endlich 3) dafs wir da, wo wirklich die Gegner uns gelegentlich mehr oder weniger bestimmte Andeutungen über den Lehrbegriff einzelner Monarchianer (z. B. bei Sabellius, Paulus von Samosata) gegeben haben, diese Andeutungen genau beleuchten, und ihre Analogie zur Aufhellung der auf den ersten Wegen gewonnenen Resultate benutzen.

Gegen dieses bisher noch nicht befolgte Verfahren dürfte sich nur von Seiten derjenigen Gelehrten Etwas einwenden lassen, welche jeden neuen Weg für unzuverlässig halten, den sie nicht selbst eingeschlagen haben, und darum auch alle auf diese Weise errungene Resultate, wenn sie auch noch so evident sind, doch lieber in den Hintergrund stellen, um nur den Anschein zu vermeiden, als ob ihnen bei ihrem Scharfblicke etwas Wichtiges habe unentdeckt bleiben kön-

nen. Der wahrhaft wissenschaftliche Forscher verschmähet solche Bestimmungsgründe sowohl in seinen eigenen Leistungen, als in der Beurtheilung und Benutzung fremder Forschungen. Dem Urtheile solcher Forscher vertrauend, schlage ich getrost den angegebenen dreifachen Weg ein, um das höchst wichtige Resultat zu gewinnen, dafs *die Unitarier in der Lehre von dem heiligen Geiste mit ihren Gegnern im Wesentlichen einstimmig dachten.*

Ich beginne hier wiederum mit den von Epiphanius sogenannten Alogern. In meiner *Geschichte der Unitarier* (S. 156 ff.) habe ich den Beweis zu führen gesucht, dafs diefs die ersten Christen in Kleinasien waren, welche sich dem unter dem Schirme vieler angesehenen Bischöfe im Gegensatze gegen die Gnosis aufgenommenen und immer weiter um sich greifenden Dogma vom Θεὸς λόγος entgegensetzten, und die demnach, da sie diese Lehre verwarfen, bei dem einfachen Glauben verharren wollten, dafs es nur *einen* Gott, nur *eine* göttliche Person, nämlich den Vater, gebe, mithin Unitarier oder Monarchianer waren. In der Lehre von dem heiligen Geiste wird ihnen weder von ihren gleichzeitigen Gegnern, noch von den spätern Referenten ihrer Lehrmeinungen, ein wesentlicher Irrthum Schuld gegeben. Unter der unabweisbaren Voraussetzung, dafs die *Alii* des Irenäus[2]) mit den Alogern des Epiphanius identisch sind, wird ihnen nur von Irenäus als Irrthum angerechnet, dafs sie die Fortdauer der prophetischen Geistesgaben in der Kirche verwürfen: eine Lehre, welche sie bekanntlich gegen die gewaltig um sich greifenden Montanisten in Kleinasien verwarfen, und die auch unter vielen, späterhin für orthodox erklärten Bischöfen Eingang gefunden hatte; denn die Lehre von der Fortpflanzung der Geistesgaben unter den Bischöfen beruhete mit jener auf gleichem Grunde. Wenn nun in diesem Lehrpuncte den Alogern kein weiterer Vorwurf der Irrgläubigkeit gemacht werden konnte, damals aber schon (um das Jahr 180), als

2) *adv. haer.* III. 11.

ihre Lehre von Christus, als welcher nicht Θεὸς λόγος sey, von denen, die dieses letztere Dogma angenommen, angefochten wurde, in den Christlichen Kirchen Tauf- und Bekenntnifsformeln, deren sich eine der ältesten in dem sogenannten Apostolischen Symbolum noch erhalten hat, eingeführt waren: so folgern wir hieraus, dafs die Aloger in der Lehre vom heiligen Geiste mit ihren Gegnern übereinstimmend dachten. Und wie richtig diese Folgerung sey, beweisen die Aeufserungen des **Epiphanius**, der ältere Nachrichten vor sich liegen hatte, dafs die Aloger, aufser den von ihm gerügten zwei Lehrpuncten, im Uebrigen mit den Rechtgläubigen übereinzustimmen schienen und sich an die heilige und göttliche Lehre hielten [3]. — Noch stehet uns der zweite Weg offen, den Lehrbegriff der Aloger vom heiligen Geiste zu erforschen. Wenn dieselben das Evangelium des Johannes und das hier gelehrte, aber wohl falsch verstandene Dogma vom Θεὸς λόγος verwarfen: so versteht sich von selbst, wie diefs auch ausdrücklich erinnert wird, sowohl von **Irenäus** als von **Epiphanius**, dafs sie die ersten drei Evangelien annahmen. Sie entlehnten nun, wie wir aus den Andeutungen des **Epiphanius** ersehen, aus denselben Beweise, um in der Lehre von der Person Jesu die anscheinenden Widersprüche der ersten drei Evangelisten mit dem Johanneischen Evangelium bemerkbar zu machen: sie beriefen sich unter Anderm ausdrücklich darauf, dafs in jenen gelehrt werde, Jesus habe erst seit seiner Geburt von der Jungfrau Maria zu seyn begonnen; sie fanden es auffallend, dafs im Evangelium des Johannes kein Wort erwähnt werde von der Geburt Jesu von der Maria, eben so, dafs in den ersten Evangelien kein Wort sich davon finde, dafs der Θεὸς λόγος vom Himmel herab auf die Erde gekommen sey, während doch unter Anderm Marcus ganz deutlich erzähle, dafs im Jordan der Geist Gottes auf Jesus herabgekommen und Jesus durch die himmlische Stimme für den Sohn Gottes erklärt worden sey; sie lehrten ausdrücklich, dafs Jesus

---

3) *adv. haer.* LI. p. 424.: *δοκοῦσι καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν,* und: *δοκοῦσι λοιπὸν ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς ἁγίας καὶ ἐνθέου διδασκαλίας.*

der Prophet der Wahrheit, ausgezeichnet vor allen durch Weisheit, Gerechtigkeit und Tugend, gewesen sey. Indem sie also die Geburt Jesu durch den heiligen Geist, das Herabkommen des göttlichen Geistes in der Jordanstaufe, endlich seine hohe Prophetenwürde, die Jesus nur haben konnte als ein mit prophetischem Geiste von Gott begabter Mann, anerkannten: so können wir auf ihre Lehre vom heiligen Geiste, zufolge jener Bibellehre, einen sichern Schlufs ziehen. Der heilige Geist war ihnen *die heilige Gotteskraft* (*δύναμις τοῦ Ὑψίστου*), *wodurch Jesus auf aufserordentliche Weise von der Jungfrau Maria als der Sohn Gottes geboren, wodurch begabt und ausgerüstet er als der Geistgesalbte, als der Messias, in der Jordanstaufe erklärt, und zu seinem Berufe, als der erhabenste Prophet aufzutreten, bestätiget worden war.* Dafs diese Lehre vom heiligen Geiste auch die Lehre der Gegner der Aloger war, dafs sie, selbst nachdem das Dogma von der göttlichen Persönlichkeit des heiligen Geistes nach und nach geltend geworden, sich dennoch immer in Beziehung auf die erwähnten Thatsachen des Evangeliums als rechtgläubig behauptet hat, bedarf zwar an sich keines Beweises, wird jedoch weiter unten, um unsere Ansicht von der Uebereinstimmung des Lehrbegriffs der Monarchianer mit dem ihrer Gegner allseitig zu begründen, und besonders den etwanigen Einwürfen der anders denkenden Theologen im Voraus zu begegnen, näher nachgewiesen werden. Um aber die Richtigkeit dieser Ansicht von dem Lehrbegriffe der sogenannten Aloger vom heiligen Geiste bis zur völligen Evidenz zu steigern, bietet sich uns noch zuletzt die Analogie der Lehren anderer Anhänger dieses Systems dar, deren Lehrmeinungen uns die Häresiologen mit ihren eigenen Worten mehr oder weniger ausführlich geschildert haben: wie diefs recht bald an dem Beispiele des **Theodotus**, des **Sabellius** und des **Paulus von Samosata** deutlich werden wird.

Die Rechtfertigung der kritisch-pragmatischen Methode der Kirchen- und Dogmengeschichte, wie ich dieselbe in der früheren Abhandlung aufgestellt habe, erfordert hier nur

noch eine Schlußbemerkung. Wollte man nämlich den Einwurf machen, daſs, wenn dieſs der Lehrbegriff der verketzerten Aloger vom heiligen Geiste gewesen, es ja den Anschein gewinne, als sey derselbe *biblisch* und als solcher *reiner*, als andere jener Zeit: so bedenkt man nicht, daſs dem Historiker nicht zunächst ein Urtheil zustehe über Reinheit oder Unreinheit, über das Verhältniſs irgend eines Lehrbegriffs zur Bibellehre, daſs er aber dann, wenn ein solches Urtheil in anderer Hinsicht erforderlich scheinen sollte, dasselbe ohne alles Vorurtheil für oder wider eine verketzerte oder für rechtgläubig erklärte Meinung abgeben müsse. Die Aloger beriefen sich ausdrücklich auf die ersten drei Evangelien; sie hoben die Thatsachen hervor von der Geburt Jesu durch den heiligen Geist, von dem Herabkommen des heiligen Geistes auf Jesus in der Jordanstaufe, von seiner Prophetenwürde u. s. w. So weit wir also ihre Lehre kennen, war sie gewiſs *biblisch*, und wenn anders jene Lehren der heiligen Schrift von der Geburt Jesu durch den heiligen Geist, von dem Herabkommen desselben in der Jordanstaufe u. s. w. *rein* sind, auch zuverlässig *rein*. Und selbst ihre Gegner gestehen ihnen zu, daſs sie sich im Uebrigen, auſser in der Lehre vom Θεὸς λόγος und den beiden Johanneischen Schriften, an die heilige und göttliche Lehre gehalten; mithin war diesen nicht bekannt, daſs die Aloger hierin Unbiblisches oder Unreines gelehrt hätten. Wer kann es demnach in unserer Zeit wagen, ihren Lehrbegriff als unbiblisch und unrein darstellen zu wollen? Man wird wirklich neugierig, zu erfahren, nach welchen *neuen* Quellen, mit welchen triftigen Gründen man dieſs versuchen dürfte.

In chronologischer Ordnung kommen wir nun zu dem Praxeas. Sonderbarer Weise hat man noch in neuerer Zeit behauptet, daſs Praxeas vom heiligen Geiste gar Nichts gelehrt habe. Man würde nie auf eine so grundlose Meinung haben gerathen können, wenn man immer nach den Quellen gearbeitet, und nicht bloſs compilatorisch, was bereits früher aufgestellt worden, wiederholt und mit einiger Reflexion versehen hätte. Zwar tritt hier derselbe Fall ein,

wie bei den Alogern. Wie bei letzteren Epiphanius, so ist hier Tertullian der einzige Gewährsmann, aber ein Gewährsmann, den man mit derselben Vorsicht gebrauchen mufs. Wenn er im Allgemeinen bemerkt, die Praxeaner hätten ihren Gegnern den Vorwurf gemacht, dafs sie *zwei* oder *drei* Götter lehrten, ihnen aber hinsichtlich ihrer Lehre vom heiligen Geiste keinen weitern Irrthum Schuld giebt, und nur bei dem vermeintlichen Irrthume derselben verweilt, als hätten sie Vater und Sohn in Eins geworfen: so folgt daraus, dafs die Praxeaner allerdings eine zwei- oder dreifache Beziehung des göttlichen Wesens, nur aber eine solche Beziehung annahmen, welche mit ihrem Principe, der Lehre von der göttlichen Monarchie, nicht im Widerspruche stand [4]). Tertullian sucht darauf ihren vermeintlichen, teuflischen Irrthum in der Lehre vom Sohne Gottes von allen Seiten anzugreifen und zu widerlegen. Er häuft Consequenzen auf Consequenzen; er verfällt selbst in dem Wirrwar dogmatischer Spitzfindigkeiten über Sohn und Geist in die Gefahr, Beide zu verwechseln, wie man den Praxeanern Schuld gegeben hatte [5]): aber im Betreff der Lehre vom heiligen Geiste insbesondere giebt er ihnen keine Irrlehre Schuld: ein Beweis, dafs Praxeas in diesem Puncte der Ketzerei nicht hatte angeklagt werden können. Dafs aber derselbe die Lehre vom heiligen Geiste haben mufste, versteht sich von selbst, da es ja damals schon Tauf- und Bekenntnifsformeln gab, durch welche die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft bedingt wurde, und Praxeas längere Zeit in der Kirchengemeinschaft zu Rom gelebt hatte. Nur in seiner Lehre vom Sohne Gottes, den er nicht für Gott gehalten wissen wollte, ward er der Ketzerei verdächtig, obschon er auch hier bei dem ersten Ketzergerichte, das über ihn

---

4) *Duos et tres Deos jactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultores praesumunt*, sagt Tertullian *adv. Prax.* cap. 3.

5) Man lese nur die Worte im 25. Cap.: *Hic Spiritus Dei idem erit Sermo. Sicut enim Joanne dicente: „Sermo caro factus est," Spiritum quoque intelligimus in mentione Sermonis: ita et hunc agnoscimus quoque in nomine Spiritus. Nam Spiritus substantia est Sermonis et Sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt.*

gehalten wurde, seine Rechtgläubigkeit zu retten wufste. Um nun seine Lehre vom heiligen Geiste kennen zu lernen, beseitigen wir die Consequenzen des Tertullian oder seiner Referenten. Nach diesem soll Praxeas gelehrt haben, dafs der Vater als Sohn von einer Jungfrau geboren worden, dafs er aber, als durch die Kraft des Höchsten gezeugt, nur Mensch, nur der Sohn Gottes gewesen sey. Dieses Letztere war die wahre Meinung des Praxeas, wie Tertullian Cap. 26. selbst zu verstehen giebt in der von mir in der *Geschichte der Unitarier* (S. 185) nur angedeuteten Stelle. Er führt seines Gegners eigene Worte an: *ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est: propterea* (nämlich weil er durch den Geist Gottes, durch die Kraft des Höchsten geboren werden sollte), *quod nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei* (Luc. 1, 35.). *Caro itaque natus est; caro erat Filius Dei.* — Praxeas argumentirte nämlich gegen die Lehre seiner Gegner, dafs ein Gott oder Gottmensch, der Θεὸς λόγος, von der Jungfrau geboren worden; in dem Evangelium heifse es nur, dafs der heilige Geist die Jungfrau überschatten, dafs die Kraft des Höchsten (πνεῦμα τὸ ἅγιον — δύναμις τοῦ Ὑψίστου) über sie kommen werde; dafs demnach der Heilige, den sie gebären werde, nur Sohn Gottes, nicht ein *Gott* selbst, genannt werden sollte, dafs er also nach der Verheifsung des Engels, als Sohn der Jungfrau, nur Mensch gewesen sey. Praxeas glaubte mithin wirklich an den heiligen Geist; und wir können, da wir keine anderweitige Nachricht über diese Lehre desselben haben, zuvörderst aus der angeführten Argumentation folgern, dafs er den heiligen Geist für die *Kraft des Höchsten hielt, durch welche Jesus von der Jungfrau Maria geboren worden war.* Es versteht sich jedoch von selbst, dafs er sich nicht blofs auf diesen Punct beschränkte; er nahm auch Alles das an, was mit diesem in engem Zusammenhange stand, wie schon die Analogie der Aloger, des Theodotus u. s. w. darthut, wenn auch seine Gegner uns hierüber keine weitere Nachricht hinterlassen haben: ein Beweis, dafs er hierin mit ihnen einstimmig lehrte. Und wie richtig diese unsere Folgerung sey, erhellt noch deutlicher daraus, dafs man

selbst dann noch, als das Dogma von der Persönlichkeit des heiligen Geistes sich weiter ausgebildet hatte, aber noch nicht dialectisch genau festgestellt worden war, den heiligen Geist als eine Kraft Gottes, als Gottes allmächtige Wirksamkeit (δύναμις — ἐνέργεια) aufzufassen pflegte. Man siehet daraus, dafs die biblische und altkirchliche Vorstellung niemals gänzlich verdrängt werden konnte, und eben so gewifs ist es, dafs des Praxeas Vorstellung, so weit wir solche kennen, *biblisch* und als solche *rein* war.

Gehen wir weiter zu dem Theodotus und Artemon, welche, wie Theodoret, der ältere Nachrichten vor sich liegen hatte, berichtet, im Wesentlichen ihres Lehrbegriffs vollkommen mit einander übereinstimmten, und von mir daher bereits früher als Genossen Einer und derselben Partei bezeichnet worden sind. Da diese beiden sogenannten Häresiarchen gerade heraus erklärt hatten, dafs sie Jesus Christus, sowohl nach der Lehre der Schrift als nach dem Beispiele der Apostel und ihrer Vorfahren, zwar für den Sohn Gottes, den Christus, aber seiner Natur nach nur für einen Menschen, nicht für einen Gott hielten: so entgingen sie dadurch der Consequenzmacherei von Seiten ihrer Gegner, als ob sie, wie diefs bei dem Praxeas, Noetus und Sabellius der Fall gewesen war, bei der Einheit, die sie zwischen Vater, Sohn und Geist wirklich annahmen, diese Drei mit einander verwechselt hätten. Und eben so beweiset auch der Umstand, dafs die Häresiologen fast gänzlich ihre Lehre vom heiligen Geiste mit Stillschweigen übergehen, wiewohl ihre früheren Gegner (wie der bei Eusebius *Hist. eccl.* V. 28.) ihnen sonst jede Kleinigkeit zum ketzerischen Verbrechen zu machen wissen, dafür, dafs Theodotus und Artemon in der Zeit, als sie verketzert worden waren, in der Lehre vom heiligen Geiste keines Irrthums beschuldiget werden konnten, mithin, da sie sich an die Tauf- und Bekenntnifsformeln halten mufsten, mit ihnen übereinstimmend dachten. Und wie richtig auch hier dieser Schlufs sey, sehen wir aus drei gelegentlichen Andeutungen, welche die Quellen geben, und die uns auf ihre Lehre vom heiligen Geiste einen sicheren Schlufs machen lassen.

Theodotus berief sich, nach Epiphanius [6]), um zu beweisen, dafs Jesus nur als des Menschen Sohn, nicht aber als Gott habe anerkannt seyn wollen, auf die Worte desselben beim *Matth.* 12, 31. 32. Führt auch Epiphanius die Art und Weise nicht vollständig an, wie er sich dieser Stelle gegen seine Gegner bedient habe, so kann man diefs aus andern Stellen, wo diefs wirklich geschehen (z. B. *Apostelgesch.* 2, 22., siehe am angeführten Orte *Epiphan.* p. 467.), mit vieler Wahrscheinlichkeit folgern. Jesus nennt sich dort des Menschen Sohn, gegen den man zwar ein Wort sprechen könne, und Vergebung hoffen dürfe; gegen den heiligen Geist aber, durch welchen, wie es vorher hiefs, er seine Wunder vollbringe, könne der Spott nie vergeben werden. Sonach erkannte Theodotus in Jesu des Menschen Sohn, der durch *die Kraft des heiligen Geistes* seine Wunder vollbrachte. Eben so berichtet uns Epiphanius, dafs er sich auf *Luc.* 1, 35. berufen habe, um zu beweisen, dafs Jesus nur Sohn Gottes, nicht aber Gott genannt werden solle: er erkannte, wie die Aloger und wie Praxeas, in dem heiligen Geiste die Kraft Gottes, wodurch Jesus von der Jungfrau als der Sohn Gottes geboren worden war. Und diese unsere Folgerung bestätiget ausdrücklich der Anhang zu Tertullian [7]), indem es heifst: *Doctrinam introduxit Theodotus, qua Christum hominem tantummodo diceret, Deum autem illum negaret, ex Spiritu quidem Sancto natum ex virgine Maria, sed hominem solitarium atque nudum, nulla alia prae ceteris nisi sola justitiae austeritate.* Mithin war Theodotus gleicher Meinung mit den Alogern und mit Praxeas in der Lehre vom heiligen Geiste; eben so Artemon, der mit ihm nach Theodoret Gleiches lehrte: sie Beide also waren, wie wir später zeigen werden, eben so rechtgläubig, wie ihre Gegner.

Was den Beryll von Bostra betrifft, so geben uns die ohnediefs spärlichen Nachrichten über seinen Lehrbe-

---

6) *Haeres.* L. p. 463 sq.

7) *de praescript. adv. haeret.* c. 53.

griff gar keine Auskunft über seine Lehre vom heiligen Geiste. Wenn wir jedoch erwägen, wie hart man demselben wegen seiner Lehre vom Sohne Gottes zusetzte; wie man wiederholte Unterhaltungen mit demselben anstellte, und ihn endlich bewog, in seiner Lehre von Christus dem Dogma der Gegner nachzugeben, ohne dafs nur mit einem Worte berührt wurde, man habe ihn in der Lehre vom heiligen Geiste im Verdachte der Ketzerei gehabt (was gewifs seine Gegner, als strenge Wächter für den rechten Glauben, nicht würden übersehen haben), und auf eine richtigere Meinung zu bringen sich genöthiget gesehen: so berechtiget dieses Stillschweigen gewifs zu der Folgerung, dafs auch Beryll in diesem Lehrpuncte mit seinen damaligen Gegnern noch vollkommen übereinstimmte, mithin rechtgläubig war. Dazu kommt, dafs die Andeutungen bei Eusebius und Origenes: *τὸν Σωτῆρα καὶ Κύριον ἡμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας*, und: *hominem dicere dominum Jesum praecognitum et praedestinatum*, parallelisirt mit den Systemen der übrigen Monarchianer, mit denen, wie ich in der *Geschichte der Unitarier* dargethan habe (S. 58 fg.), Beryll im Principe vollkommen übereinstimmt, zu dem Resultate führen, Beryll habe Jesum wirklich für den Heiland und Herrn, für den Messias gehalten, der zwar von Ewigkeit her von Gott zu diesem Berufe bestimmt war, aber, nur als Mensch geboren, keine göttliche Persönlichkeit hatte, indem der Vater nur in der innigsten Verbindung mit ihm stand. Es kann daher kein Zweifel obwalten, dafs auch Beryll Jesum für den Messias hielt, der, von der Jungfrau Maria durch den heiligen Geist als Mensch geboren, der mit heiligem Geiste Gesalbte war, dafs er also in dem heiligen Geiste ebenfalls die heilige, allmächtige Gotteskraft anerkannte.

Wir kommen nun zu denjenigen Unitariern, über deren Ansichten vom heiligen Geiste wir wirklich einige bestimmtere, obschon nicht ausreichende Nachrichten haben, und bei denen wir daher nicht genöthiget sind, durch Folgerungen uns einiges Licht zu verschaffen. Wir meinen den Sabel-

lius und Paulus von Samosata; denn was den Neetus, der einige Zeit früher verketzert wurde, betrifft, so bemerkten schon frühere Kirchenhistoriker, daſs wir über seine Lehre vom heiligen Geiste gar keine Nachricht haben, und es genügen daher einige Zwischenbemerkungen über denselben. Nach kritischer Prüfung der von seinen Gegnern uns mitgetheilten Nachrichten über den Lehrbegriff des Neetus, gelangte ich in meiner *Geschichte der Unitarier* zu dem Resultate (S. 100), daſs derselbe in Jesu den Sohn Gottes, den Christus und Herrn wirklich anerkannt, nur aber geleugnet habe, daſs er eine göttliche Person gewesen sey; daſs er ferner gelehrt habe, Jesus sey von einer Jungfrau (mithin durch *die Kraft des heiligen Geistes*) geboren worden, er habe gelitten und den Kreuzestod erduldet, um die Menschen zu beseligen. Daraus folgt, daſs er in der Lehre von dem heiligen Geiste mit den übrigen Monarchianern übereinstimmte, und, da er nur wegen seiner Lehre von Gott und Christus vor das Presbyterium zur Verantwortung gezogen worden war, daſs er in dem Lehrpuncte vom heiligen Geiste sich in den Augen seiner damaligen Gegner keines Irrthums verdächtig gemacht hatte, mithin noch für rechtgläubig gehalten wurde. Nur erst späterhin, nachdem die göttliche Persönlichkeit (ὑπόστασις) des heiligen Geistes ausgebildet und zum Glaubensartikel erhoben worden, muſste auch er, wie die übrigen Anhänger des Monarchianismus, in dieser Lehre als Ketzer erscheinen.

Unter denjenigen Unitariern, über deren Lehrbegriff vom heiligen Geiste uns wirklich einige bestimmtere Angaben zugekommen sind, nennen wir zuerst den Sabellius. Aber auch bei diesem ist zunächst zu bemerken, daſs der mit ihm und vielen Bischöfen in der Pentapolis von Seiten des Dionysius von Alexandrien erhobene Streit ursprünglich nur das Dogma vom Sohne Gottes betraf[8]);

8) Athanasius in der *Epist. de sent. Dionys.* Tom. I. Oper. ed. Bened. p. 246. erzählt: *ἐν Πενταπόλει τῆς ἄνω Λιβύης τηνικαῦτά τινες τῶν ἐπισκόπων ἐφρόνησαν τὰ Σαβελλίου· καὶ τοσοῦτον ἴσχυσαν ταῖς ἐπινοίαις, ὥστε ὀλίγου δεῖν μηκέτι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις κηρύττεσθαι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ· τοῦτο μαθὼν Διονύσιος πέμπει* u. s. w. Wie irrig diese Beschul-

und wie sehr sich der Bischof von Alexandrien, ein eifriger Vertheidiger der Lehre von Christus als dem *Θεὸς λόγος*, in der Auffassung und Beurtheilung des Sabellianismus durch seine Consequenzen getäuscht habe, ist bereits an einem andern Orte gezeigt worden (s. *Geschichte der Unitarier* S. 69 ff.). Athanasius hatte nun die Briefe und Vertheidigungsschriften des Dionysius in Händen, und so weit er sich auf diese allein bezieht, ist mir nicht erinnerlich, eine Spur davon gefunden zu haben, daſs Sabellius oder die Sabellianer hinsichtlich ihrer Lehre vom heiligen Geiste von ihren ursprünglichen Gegnern, namentlich dem Dionysius, eines wesentlichen Irrthums beschuldiget worden wären: was ein so eifriger und heftiger Verfechter seiner Orthodoxie, als welcher Dionysius auch in einer Menge anderer Streitigkeiten hervortritt, gewiſs aufgespürt und nicht ungerügt würde haben hingehen lassen. Schon dieses Stillschweigen läſst vermuthen, daſs in der Lehre vom heiligen Geiste, auſser dem, was die Consequenzmacherei dem Sabellius aufbürdete, ein wesentlicher, von dem damaligen rechtgläubigen Lehrbegriffe abweichender Irrthum den Sabellianern nicht konnte zur Last gelegt werden. Um nun aber seine Lehre vom heiligen Geiste frei von Miſsverständnissen aufzufassen, erinnern wir wiederum daran, was bereits in der früheren, in dieser Zeitschrift mitgetheilten, Abhandlung (S. 27 ff.) dargethan worden, daſs man dem Sabellius durchaus die Emanationstheorie nicht beilegen darf. Miſstrauisch gegen meine Meinung, habe ich wiederholt die Stellen und Schriften des Athanasius durchgegangen, aus denen wir die sichersten Folgerungen ziehen können, wie Dionysius von Alexandrien die Lehren der Sabellianischen Bischöfe in der Pentapolis kennen gelernt habe. Es ist keine Spur vorhanden, daſs dieselben Sohn und Geist als Emanationen gedacht haben sollten. Eben so wenig darf aus den Formeln, deren sich die Sabellianer bedienten, um das Verhältniſs des

---

digung sey, sieht man sogleich, da die Sabellianer allerdings eine *τριάς* und *μονάς* lehrten, nur nicht im dogmatischen Sinne ihrer Gegner.

Sohnes und Geistes zum Vater zu erklären: *πλατύνεσθαι, διαστέλλεσθαι, μεταμορφοῦσθαι* u. s. w., auf pantheistische oder emanatistische Ansicht geschlossen werden: denn diese und ähnliche Formeln waren in früherer Zeit vollkommen rechtgläubig, und selbst Dionysius von Alexandrien bediente sich derselben in der Lehre von der Dreieinigkeit. Athanasius[9]) führt dessen eigene Worte an: *καὶ μετ' ὀλίγα ἐπάγει λέγων* (Dionysius)· *οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.* Bei diesem *πλατύνειν* dachte Dionysius, nach seinem sonstigen Lehrbegriffe von der Dreieinigkeit, von dem Gezeugtwerden des Sohnes durch den Vater und dem Ausgehen des heiligen Geistes, eben so wenig an eine eigentliche Emanation, als diefs bei den Sabellianern der Fall war.

Das Mifsverständnifs der alten Häresiologen (Epiphanius, Hippolytus, Theodoret und anderer, siehe *Geschichte der Unitarier* S. 65 ff.), als habe Sabellius Vater, Sohn und Geist nur dem Namen, der Erscheinung nach unterschieden, an sich aber nur für eine und dieselbe Person gehalten, die sich bald als Vater, bald als Sohn, bald als heiligen Geiste geoffenbaret habe, ist schon früher beleuchtet worden. Wir fügen hier noch folgende Gründe hinzu. Fürs Erste wissen wir, dafs die Sabellianer ursprünglich in Beziehung auf ihre Lehre vom heiligen Geiste keines Irrthums beschuldiget worden sind, was geschehen seyn würde, wenn sie Vater und Geist völlig mit einander verwechselt, mithin die Existenz des letztern geleugnet hätten. Fürs Zweite unterschieden sie bestimmt, nach den von Epiphanius uns aufbewahrten Vergleichungen des Vaters, des Sohnes und des Geistes mit der Sonne und ihrer verschiedenen Wirksamkeit, jene drei Subjecte, und lehrten eine Trias in der Monas. Ferner legten sie die Inspiration der Apostel dem heiligen Geiste (nach Theodoret), so wie überhaupt

9) *de sentent. Dion.* l. c. p. 255. Auch Tertullian gebraucht häufig von dem Vater: *extendere in Filium et Spiritum Sanctum*, was dem Griechischen *πλατύνειν* zu entsprechen scheint.

die Austheilung der mannichfaltigen Geistesgaben, bei, obschon in diesem Geiste der Vater sich nur ausbreite, d. h. seine Wirksamkeit offenbare, ohne dafs darum der heilige Geist Gott werde, der Vater mithin aufhöre, der eine Gott zu seyn (nach **Athanasius** am angeführten Orte Cap. 25.). Endlich läfst sich der Grund jener Consequenzmacherei der Gegner, unds chon frühzeitig des **Dionysius** von **Alexandrien**, hier noch näher nachweisen; und wir dürfen uns über diese Consequenzmacherei des Letztern um so weniger wundern, da er unverschämt genug ist, geradezu zu behaupten, die Sabellianer hätten die Existenz des Sohnes ganz und gar geleugnet, und *τὰ ἀνθρώπινα αὐτοῦ* (das kann nur heifsen: sowohl sein Erlösungswerk, welches die Sabellianer lehrten, als seine Erscheinung als Erlöser, jedoch als Mensch) dem Vater beigelegt[10]. Diese letztere Lehre der Sabellianer, nach welcher sie *τὰ ἀνθρώπινα τοῦ σωτῆρος* dem Vater beilegten, zeigt von selbst, dafs sie den Vater, mithin auch den Sohn glauben mufsten, wie sie denn ausdrücklich lehrten, dafs der Sohn von dem Vater gesendet worden sey, um die Welt zu erlösen (nach **Epiphanius**). Indem sie sonach Alles, was der Erlöser als Mensch war und zum Heile der Menschheit als Mensch wirkte, dem Vater zuschrieben, das heifst, wie wir nach den nicht entstellten Angaben beim **Epiphanius** schliefsen dürfen, in der Erscheinung und der Wirksamkeit, in den Schicksalen des Erlösers ein Werk des Vaters, die Ausführung des göttlichen Rathschlusses erkannten; indem sie in diesem Sinne, gleichwie **Praxeas**, nach **Tertullians** Andeutung, behaupteten (siehe *Geschichte der Unitarier* S. 184), Alles, was durch den Sohn geschehen sey, habe der eine Gott (nicht also der Sohn als Gott) vollendet, und sich in dieser Beziehung eben so, wie **Praxeas**, auf *Joh.* 10, 38. 14, 10. (nach **Epi-**

---

10) **Athanasius** l. c. p. 246.: *ἵν', ἐπειδὴ τολμηρότερον ἐκεῖνοι τὸν υἱὸν ἠρνοῦντο, καὶ τὰ ἀνθρώπινα αὐτοῦ τῷ πατρὶ ἀνετίθησαν.* Diese *ἀνθρώπινα* kommen noch an mehrern Stellen des **Athanasius** vor, und da dieser dem Sabellius immer die Lehre von Gott dem Sohne entgegenstellt, so bestätigt sich der oben angegebene Sinn.

phanius) beriefen, um das Verhältnifs der Einheit zwischen Vater und Sohn zu erklären: so gab dieses zu dem Mifsverständnisse Anlafs, als verwechselten sie Vater und Sohn, als behaupteten sie, der Sohn sey auch der Vater; und nun hielt es Dionysius für nothwendig, gegen sie zu beweisen, dafs der Vater nicht der Sohn sey[11]. Zur Beseitigung dieses Mifsverständnisses, oder vielleicht dieser absichtlichen Consequenzmacherei, habe ich schon früher nachgewiesen, wie augenfällig sich Epiphanius in seinen Angaben widerspricht. In der *Anacephalaeosis* bemerkt er es als ausdrücklichen Lehrsatz des Sabellius, wodurch er von dem Noetus abweiche, dafs der Vater nicht gelitten habe, obschon er ihm in seinem gröfsern Werke den Irrthum beilegt, der Vater sey der Sohn. Ersteres konnten die Sabellianer durchaus nicht lehren, wenn Letzteres ihre Meinung wirklich gewesen wäre. Diese Mifsdeutung der wahren Lehre des Sabellius, wie sie Anfangs sich nur auf Vater und Sohn erstreckt hatte, wurde bald auf den heiligen Geist ausgedehnt, und daher entstand die Behauptung, als habe Sabellius Vater und Geist nicht getrennt, als seyen beide eine göttliche Person, nur dem Namen, der Erscheinung nach unterschieden.

Nach Beseitigung dieser mehrfältigen ältern und neuern Mifsverständnisse in der Auffassung des Lehrbegriffs der Sabellianer vom heiligen Geiste, gehen wir zur Darstellung dieses Lehrbegriffs selbst über, wie er sich aus einigen bestimmten Angaben der Quellen herleiten läfst. Wir dürfen zuvörderst als gewifs voraussetzen, dafs Sabellius im Wesentlichen in diesem Lehrpuncte mit seinen ursprünglichen Gegnern, wie mit den übrigen Monarchianern (wie Epiphanius, der diefs ausdrücklich bemerkt, wissen konnte, da er ältere Nachrichten in Händen hatte), übereingestimmt habe. Und diefs vorausgesetzt, erscheinen jene

---

11) Athanasius fährt gleich nach den oben angeführten Worten fort: οὕτως οὗτος (Dionysius) δείξας, ὅτι οὐχ ὁ πατὴρ, ἀλλ᾽ ὁ υἱός ἐστιν ὁ γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν ἄνθρωπος, πείσῃ τοὺς ἀμαθεῖς μὴ εἶναι τὸν πατέρα υἱόν: was sich der gute Bischof ganz hätte ersparen können.

Angaben der Väter in einem ganz andern Lichte, als diefs möglich ist, wenn man von einem pantheistischen oder emanatistischen Principe ausgehet. Betrachten wir näher den Vergleich, von der Sonne entlehnt, durch welchen nach Epiphanius die Sabellianer das Verhältnifs zwischen Vater, Sohn und Geist zu verdeutlichen suchten (siehe *Geschichte der Unitarier* S. 66 ff.). Wenn sie den heiligen Geist mit dem Wärmenden (τὸ θάλπον), den Sohn mit dem Erleuchtenden (τό φωτιστικὸν) der Sonne, den Vater mit dem Inbegriffe des Ganzen (τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα) verglichen, und dieses in Beziehung auf den heiligen Geist dadurch näher erklärten, der heilige Geist werde noch später (nachdem der Sohn schon gesendet war) gesendet, und zwar in einen Jeden, der dessen würdig sey, er verleihe einem Solchen neues Leben, erfrische, erwärme ihn durch die Kraft und das Zusammentreffen des Geistes: so beweiset schon der Ausdruck πέμπειν, die Parallelisirung der früheren Sendung des Sohnes mit der fortdauernden Sendung des Geistes, die Erklärung der Wirksamkeit des letztern in den Gemüthern der seiner würdigen Menschen, dafs an eine Emanation nicht gedacht werden könne. Nun aber finden wir ähnliche Vergleichungen, um das Verhältnifs des Vaters, des Sohnes und des Geistes deutlich zu machen, z. B. mit der Sonne und ihren Strahlen, mit dem Flusse und seiner Quelle, auch bei den übrigen rechtgläubigen Vätern, und sie dienten dazu, um theils die Einheit jener drei Subjecte, theils die dabei Statt findende Verschiedenheit anschaulicher darzustellen. Dem Sabellius war hinsichtlich des heiligen Geistes kein Irrthum ursprünglich Schuld gegeben worden; er verstand daher jene Vergleichung hinsichtlich des heiligen Geistes in demselben Sinne, in welchem auch die rechtgläubigen Väter ähnliche Vergleichungen aufstellten: der heilige Geist war ihm nicht sowohl eine Wirkung Gottes, als die allwirkende heilige Gotteskraft, wodurch Gott die Herzen derer, welche dessen würdig sind, zu neuem wahren Leben weckt und in demselben erhält. Von ihm leitete er daher die verschiedenen Geistesgaben ab, nach den oben aus Athanasius angeführten eigenen Worten des Sabellius, indem sich der

Vater in den Sohn und den heiligen Geist ausbreite, d. h. seine Wirksamkeit offenbare — durch den Sohn, indem er durch ihn das Erlösungswerk vollendete (*πεμφθέντα*, sagt Epiphanius, *τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων*), — durch den heiligen Geist, indem er auch, nach vollendetem Erlösungswerke durch den Sohn, einem Jeden, der dessen würdig ist, also die durch Christus ihm dargebotenen Mittel des Heiles benutzt, in der Erlangung der Seligkeit, in der Stärkung und Belebung des Gemüthes beistehet. Indem nun Sabellius den heiligen Geist, als die Kraft Gottes, allerdings von Gott dem Vater unterschied, wollte er durch jene Vergleichung zugleich darthun, daſs derselbe nicht eine göttliche Person seyn könne; denn dann würde der Vater, der einzige Gott, aufhören, *ὁ αὐτὸς* zu seyn, und die von der Sonne ausgehende Wärme sey zwar von der Sonne verschieden, aber eben so wenig die Sonne selbst.

Unter dieser Voraussetzung erhalten die Worte des Theodoret (siehe *Geschichte der Unitarier* S. 74): *καὶ ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ἐν τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι· ὡς πνεῦμα δὲ ἅγιον τοῖς Ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι*, ihr wahres Licht. Daſs sie entstellt sind, gehet schon daraus hervor, daſs nach des Athanasius Angabe Dionysius es als Irrthum dem Sabellius Schuld giebt, er habe alles Menschliche des Erlösers dem Vater beigelegt (mithin konnte er die Wirksamkeit des Vaters in der Erscheinung des Sohnes nicht bezweifeln), ferner, daſs er lehrte, der Sohn sey vom Vater gesendet worden, um das Erlösungswerk zu vollenden (mithin konnte er die Wirksamkeit Gottes als des Vaters nicht bloſs auf das Alte Testament beschränkt wissen wollen). Dieselbe Einseitigkeit der Auffassung dürfen wir daher auch in dem dritten Satze: *ὡς πνεῦμα ἅγιον τοῖς Ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι*, voraussetzen. Wie man sieht, lehrte Sabellius, daſs der heilige Geist den Aposteln zu Theil geworden sey; er wollte aber die Wirksamkeit desselben keinesweges auf die Apostel beschränken, da wir oben gesehen haben, daſs er eine fort-

dauernde Wirksamkeit desselben unter Allen ansahen, die deren würdig sind. Daher ist der wahre Sinn der obigen Worte: Gott der Vater ist Urheber des alten Bundes; den neuen Bund hat Gott gestiftet, indem er seinen Sohn als Menschen sandte, um das Evangelium zu verkünden und das Erlösungswerk zu vollenden; den Aposteln hat er die Gabe, die Kraft des heiligen Geistes gegeben, um das Werk Jesu auszuführen.

Wenn nun Sabellius ausdrücklich die verschiedenen Geistesgaben anerkannte; wenn er im Wesentlichen von Noetus nicht abwich; wenn er die Erscheinung Jesu als ein Werk des Vaters ansah, Jesum mithin für den Sohn Gottes und Christus hielt; wenn er endlich die Geistesgaben in den Aposteln nicht bezweifelte: so berechtiget dieses Alles zu der Folgerung, dafs er im Sinne der heiligen Schrift, übereinstimmend mit Noetus, Alles, was sich auf die Person Jesu, seine Schicksale und das Erlösungswerk (τὰ ἀνθρώπινα τοῦ σωτῆρος) bezog, als eine Veranstaltung Gottes des Vaters zur Beseligung der Menschen ansah, und, wie wir wirklich wissen, dafs er an das Leiden und den Kreuzestod Jesu glaubte, so auch seine Empfängnifs von der Jungfrau durch den heiligen Geist, seine Ausrüstung mit den höchsten Gaben dieses Geistes, endlich seine Auferstehung, Himmelfahrt u. s. w. lehrte. Der heilige Geist war ihm daher, wie ich früher kürzlich gezeigt habe (am angeführten Orte S. 75), nicht eine Emanation, nicht eine blofse *Wirkung*, nicht ein göttlich-persönliches Wesen (ὑπόστασις), sondern die von dem Vater ausgehende göttliche Kraft, wodurch Jesus als der Sohn Gottes von der Jungfrau war geboren worden, wodurch ihn Gott der Vater befähiget hatte, sein Erlösungswerk auf Erden zu vollenden, wodurch er später auch den Aposteln in der Erfüllung ihres Berufes Beistand leistete, und wodurch Gott noch alle Menschen, die dessen würdig sind, zum wahren Glauben, zur Erlangung der Seligkeit leiten will.

Dafs dieser Lehrbegriff vom heiligen Geiste, wie er nach der Analogie, welche die Kirchenväter, die ausführlichere Nachrichten über die verschiedenen Systeme der Unitarier

vor sich liegen hatten, ausdrücklich anerkennen, gewiß allen Unitariern gemeinschaftlich war, mit der heiligen Schrift übereinstimme, dürften höchstens nur diejenigen Theologen in Zweifel ziehen, welche die einfache Schriftlehre in ein Gewirre von Behauptungen auflösen, in denen man nicht leicht einen vernünftigen Sinn zu erkennen vermag. Der Lehrbegriff der ältesten Christen war er zuverlässig. Man lese nur die eine so deutliche Stelle bei Clemens von Rom (1. *Br. an die Cor.* Cap. 46.): ἕνα Θεὸν ἔχομεν, ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς. Dieselbe Lehre findet sich auch noch in den alten Glaubensformeln, nachdem schon das Dogma vom Θεὸς λόγος geltend zu werden begonnen hatte, z. B. bei Tertullian *de praescript. haer.* cap. 13.: *Unum omnino Deum — id Verbum, Filium ejus appellatum — postremo delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, — egisse Jesum Christum; exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum, virtutes fecisse* etc. — *Misisse vicariam vim Spiritus Sancti, qui credentes agat.* — Davon jedoch später.

Ich komme nun zu dem letzten bedeutenden Anhänger des Monarchianismus, nach dessen Unterdrückung, wie bereits früher bemerkt, durch das Zusammenwirken der angesehensten Bischöfe des Abend- und Morgenlandes endlich der Sieg der Episcopallehre vollendet wurde. Dieß war jener gelehrte, standhafte und biedere Bischof von Antiochien, Paulus von Samosata. Auch über dessen Lehre vom heiligen Geiste finden wir Andeutungen in den ältesten Quellen, welche nach dem von uns aufgestellten Grundsatze der Untersuchung uns zur bestimmteren Erkenntniß seines Lehrbegriffs Gelegenheit geben. Fürs Erste bemerken nicht bloß die Häresiologen, sondern selbst die zu Antiochien versammelten Bischöfe in ihrem Synodalschreiben, daß Paulus die Lehre des Artemon erneuert, und im Wesentlichen mit Sabellius und Noëtus übereinstimmend gelehrt habe. Diese Angabe darf man nicht als bloße Vermuthung oder als aus Schmähsucht hervorgegangen verdäch-

tigen: denn nicht allein hatten die alten Häresiologen ausführlichere Berichte vor sich liegen, um ein Urtheil darauf zu gründen, sondern es findet sich zwischen dem Lehrbegriffe des Artemon und des Paulus, kritisch erläutert und vervollständigt, wirklich die wesentlichste Uebereinstimmung, die man dem Zufalle unmöglich zuschreiben kann. War aber diese Uebereinstimmung vorhanden, so dient der eine Lehrbegriff zur Beleuchtung und Ergänzung des andern. Zweitens sehen wir aus dem Synodalschreiben der Bischöfe bei Eusebius[12]), dafs der wesentliche Grund seiner Verketzerung nur die Lehre gewesen war, Jesus Christus sey menschlichen Ursprungs (*κάτωθεν*), nicht als Sohn Gottes oder als Gott der Sohn vom Himmel herabgekommen (*ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι*). Bedenken wir nun, wie schonungslos man den Paulus behandelte, wie man alle mögliche Verleumdungen anwendete, um ihn in einem recht gehässigen Lichte darzustellen, wie man mit ihm wiederholt Unterredungen anstellte, gegen ihn Versammlungen berief, um alle seine Irrthümer kennen zu lernen, und man ihm doch keines weitern Irrthums in jenem Synodalschreiben zu beschuldigen weifs, als in der Lehre vom Sohne Gottes: so berechtiget uns dieses Stillschweigen seiner ursprünglichen Gegner zu der Folgerung, dafs Paulus in der Lehre vom heiligen Geiste sich in den Augen seiner Gegner keines Irrthums verdächtig und schuldig gemacht, dafs er mithin hierin mit ihnen übereinstimmend gelehrt haben möge. Endlich erfahren wir, dafs Paulus (siehe *Geschichte der Unitarier* S. 85 ff.) Jesum wirklich für den Messias und Sohn Gottes hielt, der, von der Jungfrau Maria geboren, ein menschlich-persönliches Wesen hatte (man hätte diefs Letztere nicht noch neuerlich bezweifeln sollen, da nicht allein die Analogie der übrigen Monarchianer dafür spricht, sondern Augustin ganz deutlich berichtet: *Christum non semper fuisse dicunt, sed ejus initium, ex quo de Maria natus est, asseverant, nec eum aliquid amplius quam hominem putant)*; welcher, der göttlichen Gnade ganz beson-

12) *Hist. eccl.* VII, 30.

ders gewürdiget, mit dem Vater in der innigsten Verbindung stand; welcher der Geistgesalbte aus Davids Stamme war; in welchem der göttliche Logos nicht als ein persönliches Wesen, sondern als die Weisheit und Wahrheit, das Wort aus Gott, wohnte, wodurch er zur Erkenntnifs der Wahrheit geleitet wurde. Und daraus folgt zunächst, dafs Paulus die Geburt Jesu von der Jungfrau durch den heiligen Geist, die Würde Jesu als des Messias, des mit dem heiligen Geiste Gesalbten, mithin den heiligen Geist für die Kraft Gottes des Vaters, nicht aber für eine göttliche Hypostase anerkannte. Ferner verglich er, nach Epiphanius, den göttlichen Logos, wie den Geist, mit dem Gedanken, dem Worte im Bewufstseyn des Menschen; und wir finden nicht, dafs ihm in früherer Zeit *diese* Ansicht von der Unpersönlichkeit des heiligen Geistes wäre als Ketzerei angerechnet worden. Wie daher weder der Gedanke noch das Wort im Menschen eine besondere, vom Menschen selbst verschiedene *Subsistenz* hat, obschon es seiner Wirksamkeit nach von dem letztern unterschieden ist: so ist der göttliche Logos die Weisheit, als eine Eigenthümlichkeit des Vaters, welche in Jesu wohnte und wirkte, welche von oben ihn anwehete (*ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος*), wodurch er zur Erkenntnifs der Wahrheit gelangte und mit dem Vater verbunden war (in dem einen Fragmente bei Mansi heifst es: *cognoscente Christo a sapientia*). In wiefern demnach der göttliche Logos in Christus wohnte und in dem Geiste Jesu wirkte, war Jesus der Sohn Gottes, geboren durch die Kraft des Höchsten, ausgerüstet mit seinem Geiste. Aber er war weder selbst der göttliche Logos, noch war jener heilige Geist ein göttlich-persönliches Wesen. Logos und Geist waren dem Paulus nicht vollkommen identische Begriffe; ihr Unterschied ist jedoch nur relativ, wie im menschlichen Bewufstseyn Wort, Gedanke und Erkenntnifs, und geistige Kraft: Eins bedingt nothwendig das Andere. So wie wir nun den Lehrbegriff des Sabellius vom göttlichen Logos durch den uns näher bekannten des Paulus, der mit ihm im Wesentlichen übereingestimmt haben soll, ergänzen dürfen: eben so kann diefs umgekehrt der Fall

seyn mit dem uns weniger bekannten Lehrbegriffe des Paulus vom heiligen Geiste. Der heilige Geist war auch ihm die Gotteskraft, wodurch Jesus von einer Jungfrau geboren wurde, und womit ausgerüstet er das Werk des Vaters auf Erden vollendete.

Ueberschauen wir nach dem Bisherigen den wesentlichen Lehrbegriff der Monarchianer vom heiligen Geiste, von den Alogern bis herab auf Paulus von Samosata: so finden wir, dafs sie, so weit aus den uns aufbewahrten aphoristischen Nachrichten sich ein Schlufs ziehen läfst, mit einander vollkommen übereinstimmten, und dafs ihnen insgesammt ursprünglich im Betreff dieses Lehrpunctes kein Irrthum Schuld gegeben wurde. Die Grundlehre der Monarchianer war also folgende: Der heilige Geist ist die Kraft des Höchsten, wodurch Jesus als der Sohn Gottes von einer Jungfrau geboren, zur Vollbringung seiner Wunder befähiget, zur Vollendung des Erlösungswerkes als der Gesalbte oder Christus geweihet wurde; des Geistes Beistand wurde auch den Aposteln zur Ausführung ihres Berufes zu Theil, und Gott sendet ihn noch einem Jeden, der dessen würdig ist, zur Belebung des Glaubens. Dafs dieser Lehrbegriff, welchen die Unitarier, wie wir gezeigt haben, durch die entsprechendsten Schriftstellen bewiesen, *biblisch rein* sey, vermag nur derjenige zu leugnen, der noch in den Lehren der einmal von den Gegnern als Ketzer gebrandmarkten Kirchenlehrer nur Ketzerisches und Unbiblisches finden zu müssen glaubt. Man mufs dann wirklich von dem Wahne ausgehen, dafs es jenen alten Kirchenlehrern, die doch ausdrücklich auf die Lehre Jesu und der Apostel, auf das Beispiel ihrer Vorfahren, auf das Ansehen der heiligen Schriften sich berufen, und die deutlichsten, keiner exegetischen Schwierigkeit unterworfenen Schriftbeweise vorbringen, gänzlich unmöglich gewesen sey, irgend eine biblische und reine Lehre zu erkennen. Allein diesen Wahn kann man mit den triftigsten Gründen in seiner Nichtigkeit darstellen. Und wir führen nur den *positiven* Beweis, dafs die Lehre der Monarchianer vom heiligen Geiste mit dem damals als kirchlich anerkannten Glaubensartikel, so wie mit dem Wesentlichen

des Lehrbegriffs der für rechtgläubig geltenden Kirchenväter jener Zeit, übereingestimmt habe. Als *negativer* Beweis ist schon einerseits das Stillschweigen der Gegner der Monarchianer, die ihnen in diesem Lehrpuncte keinen Irrthum Schuld geben konnten, andererseits das aufrichtige Zugeständnifs derselben angeführt worden, dafs die Monarchianer (z. B. die Aloger), aufser in der Lehre vom Logos, sich an die heilige Lehre hielten und rechtgläubig waren.

So weit sich zunächst über den Lehrbegriff der Christen vom heiligen Geiste, vor der Periode des Streites mit den Monarchianern, urtheilen läfst, finden wir in den Schriften der sogenannten *Apostolischen Väter* noch keine Spur, dafs man einen Gott Logos und den heiligen Geist als eine göttliche Hypostase gelehrt habe. Indem diese Väter vielmehr nur als Grundlehre aufstellen, Jesus sey von einer Jungfrau wirklich geboren, er habe die Lehre des Heils den Menschen verkündet, er sey von Gott mit dem heiligen Geiste ausgerüstet gewesen, er habe Alles gethan und geduldet, er sey am Kreuze gestorben, wieder auferstanden, in den Himmel aufgefahren und zur Rechten Gottes erhöhet worden, um auf diese Weise das Menschengeschlecht zu beseligen: so sieht man, dafs ihnen die Lehre von Christus als Gott und Mensch, als Θεὸς λόγος, völlig unbekannt war. Dieselbe Lehre von Christus, als geboren von einer Jungfrau, als ausgerüstet von Gott mit dem heiligen Geiste, und berufen, gesendet von dem Vater, durch seine Lehre, wie durch sein ganzes Werk, die Menschheit zu erlösen und zu beseligen, als einig mit Gott in diesem Berufe, finden wir bei den Monarchianern als Grundlehre wiederum ausgesprochen. Sie stimmen also mit den Apostolischen Vätern vollkommen darin überein, dafs Jesus als der Sohn durch die Kraft des heiligen Geistes von einer Jungfrau geboren, und von dem Vater zu seinem Werke durch denselben Geist geweihet worden sey. Diefs Letztere finden wir überdiefs im *Hirten* des Hermas (s. *Geschichte der Unitarier* S. 137) als ausdrückliche Lehre ausgesprochen: Jesus habe seinen Körper, dem der heilige Geist eingegossen war, rein erhalten von allen Flecken; er habe nur gedient dem heiligen Geiste, und darum sey sein

Körper von Gott der Belohnung würdig gehalten und aufgenommen worden. Eben so werde aber auch der heilige Geist Allen gegeben, welche an Gott durch den Sohn glauben, und Alle müssen darum bemühet seyn, den Körper rein zu erhalten von aller Sünde, damit sie des Lebens theilhaftig werden. Dasselbe lehrt **Clemens von Rom** in der bereits angeführten Stelle, dafs es nur einen Gott, nur einen Christus, nur einen Geist gebe, der über Alle ausgegossen worden; und wir sehen daraus, dafs die Lehre vom heiligen Geiste, wie sie insbesondere bei **Sabellius** hervorgehoben wird, von der der Apostolischen Väter nicht abweicht: der heilige Geist, wie er im höchsten Maafse in Christus war, wie er den Aposteln zu Theil wurde, wird von dem Vater Allen denen gesendet, die dessen würdig sind, um sie geistig zu beleben. Nur eine einzige Stelle in dem kürzeren, dem **Clemens von Rom** gewöhnlich zugeschriebenen Briefe an die Corinther könnte Schwierigkeiten machen (s. *Gesch. d. Unit.* S. 135): allein der Sinn der Worte: *ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ*, bleibt immer dunkel, und so Viel ist wenigstens augenscheinlich, dafs hier *πνεῦμα* nicht vom heiligen Geiste (es würde dann *τὸ πνεῦμα* heifsen müssen), sondern von einer Präexistenz des Sohnes, als Messias, nicht gerade als *Θεὸς λόγος*, zu verstehen sey.

Dieser Grundtypus der Lehre vom heiligen Geiste erhielt sich auch dann noch, und hat nie gänzlich verdrängt werden können, nachdem man bereits, auf Veranlassung der Gnosis und geleitet durch die Platonisch-eklektische Philosophie, über das Verhältnifs der drei Subjecte: Vater, Sohn und Geist, zu philosophiren begonnen hatte. Und selbst nachdem durch die bischöfliche Hierarchie erweiterte dogmatische Lehrformeln sanctionirt worden, währte es doch noch lange, ehe die göttliche Persönlichkeit des heiligen Geistes in Uebereinstimmung mit der Persönlichkeit des Gott Vaters und des Gott Sohnes consequent ausgebildet wurde. Es würde zu weit führen, und ist auch von Andern schon genügend geschehen, hier eine Geschichte des Dogma's von dem heiligen Geiste in den ersten Jahrhunderten zu geben. Wir fassen hier nur näher ins Auge, was für unsern Beweis

nothwendig ist, und beziehen uns dabei namentlich auf diejenigen Kirchenväter und die bei ihnen sich findenden Bekenntnifsformeln, welche in näherer oder entfernterer Berührung mit den Monarchianern stehen.

Nachdem das Dogma von dem Θεὸς λόγος, zur philosophischen Erklärung des Wesens und der Erscheinung Jesu Christi, auf die Person des letztern übergetragen worden war, und den Beifall der angesehensten Bischöfe und Kirchenlehrer erhalten hatte, erhielt natürlich die seither geltende Lehre von Vater, Sohn und Geist eine ganz eigenthümliche Richtung. Die Einheit des göttlichen Wesens, als Grundlehre des Christenthums im Gegensatze des heidnischen Polytheismus, konnte nicht aufgehoben werden, und doch war nun die Unterscheidung einer τριὰς in der μονὰς unvermeidlich. Die Art und Weise einer scharfsinnigern innern Entwickelung des Verhältnisses jener drei Subjecte unter einander hing von den entstehenden Streitigkeiten der Kirchenlehrer ab. Worüber noch kein öffentlicher Streit entstanden, darin behielt man entweder die wesentliche frühere Bestimmung bei, oder es blieb den Einzelnen überlassen, sich selbst eine eigene genauere Vorstellung darüber zu bilden. Ueber die Gottheit Christi, welche ihm nach dem Dogma vom Θεὸς λόγος beigelegt werden mufste, war Streit von Seiten der Monarchianer, welche bei dem alten Lehrbegriffe der Schrift und ihrer Vorfahren verharrten, entstanden. Man war also von Seiten derer, welche jenes Dogma angenommen hatten, genöthiget, die gegen dasselbe erregten Widersprüche, besonders entlehnt aus der Monarchie des Gott Vaters, dialectisch auszugleichen; und so sehen wir nun, wie diefs hinsichtlich des Dogma's vom Θεὸς λόγος auf eine Weise geschieht, dafs der frühere Lehrtypus noch unverkennbar hindurchschimmert. War es frühere, einfache Lehre gewesen, wie sie noch die Monarchianer gegen die Vertheidiger jenes Dogma's beibehielten, dafs Jesus sey der Christus, der Sohn Gottes, geboren von einer Jungfrau durch die Kraft des heiligen Geistes, dafs er Wunder gethan, gelitten habe, gestorben, auferstanden und erhöhet worden sey zur rechten Hand Gottes: so mufste, was hier von dem Sohne Gottes

gesagt wurde, nun auf den Gott Sohn oder Gott das Wort übergetragen werden; und so entstand die erweiterte *Regula fidei*, wovon uns Tertullian[13]) ein Beispiel liefert. In der früheren Glaubensregel, welche jedoch nie durch die erweiterten Lehrformeln unterdrückt werden konnte, und noch in dem sogenannten *Symbolum Apostolicum* sich erhalten hat, hiefs es im zweiten Artikel: *Credo in Jesum Christum, Filium ejus unicum, — qui conceptus est de Spiritu Sancto, — natus ex virgine Maria;* oder wie es bei Tertullian[14]) kürzer heifst: *regula credendi — in Filium ejus, Jesum Christum, natum ex virgine Maria.* Später aber, nach der Aufnahme des Dogma's vom Gott Sohn, lautet der zweite Artikel nach der oben aus Tertullian angeführten Stelle: *regula, qua creditur: Unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit, per Verbum suum primo omnium demissum; id Verbum, Filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum a Patriarchis, in Prophetis semper auditum, postremo delatum ex Spiritu Patris et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum, egisse Jesum Christum; exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum, virtutes fecisse* etc. Man konnte die Geburt des Sohnes Gottes durch den heiligen Geist, durch die Kraft des Vaters, wie sie Lehre des Evangeliums und der früheren Christen gewesen, nicht leugnen; es war aber nunmehr das Wort, welches durch den Geist und die Kraft des Vaters in die Jungfrau Maria herabgekommen war. *Ex Spiritu Patris et virtute* (δύναμις), sagt Tertullian, also als Wesen des heiligen Geistes noch immer *die Kraft* des Vaters anerkennend. Eben so heifst es am Schlusse derselben Glaubensregel: *Verbum Filium* etc. — *misisse vicariam vim Spiritus Sancti, qui credentes agat:* wodurch der heilige Geist noch als die *Kraft* bezeichnet wird, wodurch die Glaubenden geleitet werden sollen.

---

13) *de praescript. haer.* cap. 13.

14) *de virg. veland.* c. 1.

So wie nun aber einmal die philosophische Idee vom *Θεὸς λόγος* Eingang in den kirchlichen Glauben gefunden hatte, und man von Seiten der bischöflichen Hierarchie es als Ketzerei bezeichnete, in dem Christus nicht Gott das Wort anzuerkennen: so war doch diese Vorstellung noch viel zu wenig scharfsinnig und dialectisch metaphysisch bestimmt, um jede verschiedenartige Auffassung derselben auszuschliefsen. Dasselbe war auch der Fall in der Lehre vom heiligen Geiste. Die drei biblischen und in der Lehre der Verfahren erhaltenen, dem Christenthume wesentlichen Begriffe begründeten eine Trias; bei dieser mufste es bleiben, in dem Vater, Sohne und Geiste bestand die eine göttliche Wesenheit: der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott das Wort, der Geist ist Gott als die Kraft Gottes. Aber sich Natur und Verhältnifs dieser drei Subjecte zu einander deutlich zu machen, das überliefs man noch und mufste man der Auffassung eines Jeden überlassen. Daher das Schwanken der rechtgläubigen Väter in der Lehre von dem Logos und dem Geiste, indem sie bald beide völlig mit einander verwechseln, bald den letztern nur als die Kraft Gottes von dem Logos unterscheiden. Eine entschiedene bischöfliche Bestimmung über Natur und gegenseitiges Verhältnifs des Sohnes und Geistes zu einander war weder im zweiten noch im dritten Jahrhunderte durch entstandene wichtigere Streitigkeiten nothwendig geworden; und so blieb es hinsichtlich des Gott-Sohnes dem Nicänischen Concilium, auf Veranlassung des *Arianismus*, hinsichtlich des Geistes der Synode von Constantinopel, auf Veranlassung des *Macedonianismus*, vorbehalten, die noch bestehende Lücke in dem seitherigen Lehrbegriffe von der wahren Natur und dem Verhältnisse des Sohnes und Geistes zu dem Vater auszufüllen. Es wird genügen, das Gesagte durch die Lehren einiger für rechtgläubig geltender Kirchenväter zu beweisen.

Wenn **Justin der Märtyrer** die Christen gegen den Vorwurf des Atheismus in Schutz nimmt, so führt er in seiner gröfsern Vertheidigungsschrift (c. 6.) an, dafs die Christen allerdings die von den Heiden angebeteten Götter

nicht verehren, und fügt dann die Grundlehren der Christlichen Gottesverehrung bei, indem er sagt: *ἐκεῖνόν τε* (nämlich *τὸν Θεὸν ἀληθέστατον καὶ πατέρα δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης* u. s. w.) *καὶ τὸν παρ᾽ αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, — πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν* u. s. w. Hier haben wir noch die ganz einfache Grundlehre von Vater, Sohn und Geist, wie sie immer gegolten hatte, in ihren wesentlichen Bestimmungen: Gott der Vater, der Sohn von ihm gesendet, um die Menschen über die wahre Gottesverehrung zu belehren, der heilige Geist, der schon den Propheten zu Theil geworden war, und von der Erscheinung des Sohnes geweissaget hatte. Fragen wir nun, wie Justin sich in philosophischer Hinsicht jene Begriffe zu verdeutlichen, das Verhältnifs ihrer Objecte zu einander aufzufassen suchte: so sehen wir aus seiner weitern Erklärung (c. 43.), wie wenig er Sohn und Geist in ihrer Objectivität zu unterscheiden wufste, und wie im Begriffe des Geistes noch immer die Vorstellung der göttlichen Kraft (*δύναμις τοῦ Θεοῦ*) vorwaltend ist. *Ἐπειδὴ καὶ διὰ Ἡσαΐου*, heifst es daselbst, *τοῦ προδεδηλωμένου, τὸ προφητικὸν πνεῦμα τοῦτον* (*Ἰησοῦν Χριστόν*) *γεννησόμενον — ἔφη. Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκός τῷ Θεῷ ἐστι, Μωσῆς, ὁ προδεδηλωμένος προφήτης, ἐμήνυσε. Καὶ τοῦτο ἐλθὸν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν, οὐ διὰ συνουσίας, ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε.* Und zu Anfange des c. 44. heifst es: *ὅτι δὲ οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες, εἰ μὴ λόγῳ θείῳ.* Man sieht aus dieser Aeufserung, wie aus dem ganzen Abschnitte, dafs man dem heiligen Geiste, als wesentliches Merkmal seiner Wirksamkeit, die Geburt von der Jungfrau beilegte, ihn als die Kraft, welche von dem Vater ausgehet, auffafste, in philosophischer Hinsicht aber, in Beziehung auf Gott selbst, mit dem göttlichen Logos, der in den Propheten gewirkt, für identisch hielt. Obschon diefs Letztere wirklich der Fall war, und man daher im göttlichen Wesen nur eine zweifache Beziehung hätte annehmen sollen: so war doch die Dreiheit der Begriffe Vater, Sohn und Geist einmal gegeben, und darum

sagte Justin früher (c. 16): τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι, — τὸν διδασκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα, — υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόντες, καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει. Im göttlichen Wesen gab es eine Dreiheit, wenn auch Logos und Geist von den philosophirenden Vätern im Wesentlichen identisch gedacht wurden. Man sieht, wie wenig man über Natur und Verhältnifs des heiligen Geistes in philosophischer Hinsicht im Reinen war.

Noch auffallender ist diefs bei Theophilus. Er unterscheidet den göttlichen Geist von Gott, aber nur als die göttliche Kraft [15]); die ganze Natur werde vom Geiste Gottes umgeben (περιέχεται); dieser umgebende Geist aber werde mit der Natur von der Hand Gottes umgeben. Parallel gebraucht er die Ausdrücke: λόγος, σοφία, πνεῦμα, wenn er (p. 74.) sagt: Ὁ Θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα· τῷ γὰρ λόγῳ αὐτοῦ ἐστερεώθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ τῷ πνεύματι αὐτοῦ. Als wesentliche Wirksamkeit des heiligen Geistes wird die von Gott ausgehende Inspiration der Propheten angesehen [16]); dieselbe wird aber auch bald darauf (p. 88.), dem Logos beigelegt, wenn es heifst: οὗτος (ὁ λόγος), ὢν πνεῦμα Θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου, κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας, καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει, mit Beifügung des Grundes: οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται, ὅτε ὁ κόσμος ἐγένετο, ἀλλὰ ἡ σοφία, ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα, ἡ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ, ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ. Dieselbe Inspiration durch den heiligen Geist, wie hier den Propheten, wird später [17]) den Aposteln und Evangelisten beigelegt. Gott selbst aber erscheint nicht; nur seinen Logos sendet er (p. 100.): τὸν λόγον αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκε, δύναμιν ὄντα καὶ σοφίαν αὐτοῦ, ἀναλαμβάνοντα τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός etc. Man sieht wiederum, wie wenig man noch die Begriffe λόγος und πνεῦμα geschieden hatte, und wie im letzteren noch immer die

15) *ad Autolyc.* lib. I. ed. Colon. p. 72.

16) lib. II. pag. 87.

17) lib. III pag. 125.

Vorstellung der göttlichen Kraft, göttlicher, heiliger Geisteskraft, vorherrschend war.

Dasselbe ist der Fall bei Tatian. Zwar hypostasirt er den Logos in Gott, aber er sagt von ihm[18]: ὁ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τοῦ πνεύματος γίνεται, und später: λόγος ὁ ἐπουράνιος πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρὸς, καὶ λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως. Ueber die Natur des heiligen Geistes spricht er sich nicht näher aus; er legt ihm aber, wie Justin, die Inspiration der Propheten bei, die dessen würdig gewesen[19], und verlangt, dafs jeder Mensch seine Seele mit dem heiligen Geiste verbinden solle, um wahrer Mensch, nach dem Ebenbilde Gottes, zu werden, in dem Gott durch seinen Gesandten, den Geist, zu wohnen für würdig halte[20].

Unter den Lateinischen Vätern genügt es, bei Tertullian stehen zu bleiben. Er ist um so wichtiger, als er im Gegensatze gegen die Monarchianer als Repräsentant der als rechtgläubig geltend werdenden Lehre angesehen werden darf. Wir finden bei ihm ganz dieselbe Unbestimmtheit, dasselbe Schwanken in der Erkläruug der Natur und des Verhältnisses zwischen dem Logos und dem Geiste. Hinsichtlich des ersteren macht ihm das Griechische Wort λόγος besondere Schwierigkeiten, da er den vielumfassenden Sinn desselben mit einem gleich erschöpfenden Lateinischen Ausdrucke nicht zu ersetzen im Stande ist, und daher bald *Verbum*, bald *Ratio*, bald *Sermo Deus* oder *Dei* dafür sagen mufs. Er mufs eine *Trinitas* lehren in der *Unitas:* aber über das eigentliche Verhältnifs der drei Subjecte ist er so wenig im Reinen, dafs er sagt: *Tres non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, — quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti deputantur*[21]. Ferner sind

---

18) *Orat. ad Graec.* §. 7. ed. Oxon. (p. 145. ed. Colon.)

19) §. 22. (p. 153. ed. Colon.)

20) §. 25. (p. 153 sq. ed. Colon.)

21) *adv. Prax.* c. 2.

auch ihm Wort und Geist an sich fast identisch; denn nachdem er vom Geiste Gottes nach *Luc.* 1, 35. gegen die dem **Praxeas** fälschlich beigelegte Meinung argumentirt hat, schliefst er[22]: *Dicens Spiritus Dei, et si Spiritus Dei Deus, tamen non directè Deum nominans, portionem totius intelligi voluit, quae cessura erat in Filii nomen. Hic Spiritus Dei idem erit Sermo. Sicut enim Joanne dicente: „Sermo caro factus est,“ Spiritum quoque intelligimus in mentione Sermonis: ita et hic Sermonem quoque agnoscimus in nomine Spiritus. Nam et Spiritus substantia est Sermonis, et Sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt.* Und bald darauf: *His itaque rebus, quodcunque sunt, Spiritu Dei et Sermone et virtute collatis in virginem, quod de ea nascetur, Filius Dei est.* Als wesentliche Wirksamkeit legt auch **Tertullian**, wie hier, so an unzähligen andern Stellen, dem heiligen Geiste, der *virtus Dei*, die Geburt Jesu von der Jungfrau Maria, ferner zugleich dem Logos die Inspiration der Propheten, die Ausrüstung der Apostel durch den Paraklet (*vim vicariam Spiritus Sancti*, wofür oben eine Beweisstelle angeführt worden) bei. Die Verwechselung der Begriffe wird bei ihm, da er weniger philosophischen Geist als die Griechischen Väter hatte, noch augenfälliger. Die Schöpfung legt er in der Schrift gegen **Hermogenes** bald der Weisheit, bald dem Worte, bald dem Geiste bei. So Cap. 18: *Agnoscat Hermogenes, idcirco etiam Sophiam Dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum Deum crederemus. Si enim intra Dominum, quod ex ipso et in ipso fuit, sine initio non fuit: Sophia scilicet ipsius exinde nata et condita, ex quo in sensu Dei ad opera mundi disponenda coepit agitari —. Si vero Sophia eadem Dei Sermo est sensu sophia, et sine quo factum est nihil, sicut et dispositum sine sophia, quale est, ut Filio Dei, Sermone unigenito et primogenito, aliquid fuerit praeter Patrem antiquius.* Am Schlusse desselben Buches (Cap. 45.) sagt **Tertullian**: *Prophetae et*

---

22) *adv. Prax.* cap. 26.

Apostoli tradunt, — primo Sophiam conditam, initium viarum in opera ipsius; dehinc et Sermonem prolatum, per quem omnia facta sunt —; denique Sermone ejus coeli confirmati sunt, et Spiritu ipsius universae virtutes eorum. So unbestimmt war noch der Unterschied zwischen Wort und Geist.

Für den Zweck dieser Abhandlung scheinen die angeführten Lehren der für rechtgläubig geltenden Kirchenlehrer zu genügen: denn aus den übrigen, z. B. Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes, würde sich nur ein ähnliches Resultat ergeben. Für unsern Beweis ist schon das Angeführte hinreichend: es zeigt, daſs man im zweiten und dritten Jahrhunderte den heiligen Geist im Wesentlichen noch für die Kraft Gottes hielt, durch welche die Propheten geleitet, Jesus als der Sohn Gottes von einer Jungfrau geboren, die Apostel ausgerüstet worden, und welche Allen denen zu Theil werde, die wirklich Gläubige sind. Wenn nun auch die über die Trias philosophirenden Väter den Geist Gottes fast mit dem Logos verwechselten, so blieb doch der Begriff der Kraft vorwaltend, und eine derartige dogmatische nähere Bestimmung, wie dieſs bereits bei dem Gott-Sohne der Fall gewesen, war von Seiten der Bischöfe noch nicht geltend gemacht worden. Bringen wir mit diesem Lehrbegriffe der sogenannten rechtgläubigen Väter den der Monarchianer, wie er sich aus der Zusammenstellung der fragmentarischen Quellennachrichten ergänzen läſst, in Parallele. Die Monarchianer lehrten, daſs der heilige Geist sey die von dem Vater ausgehende Kraft, durch welche die Propheten inspirirt, Jesus als Sohn Gottes von einer Jungfrau geboren und zur Vollbringung seiner Wunder befähiget, durch welche die Apostel in ihrem Berufe geleitet worden, und welche allen Menschen, die dessen würdig sind, zur Erweckung und Belebung zu Theil werde. Dieſs Alles aber waren Lehrbestimmungen, die unter ihren Gegnern, trotz der gangbar werdenden philosophischen Ansicht, doch noch für die wesentlichsten Puncte des rechten Glaubens galten.

Und so wäre nun auch der *positive* Beweis geführt, dafs die alten Unitarier mit ihren Gegnern in der Lehre vom heiligen Geiste wesentlich übereinstimmten. Diefs erklärt zugleich, warum wir über diese Lehre derselben so wenig vollständige Nachrichten haben: man hatte sie ursprünglich in diesem Lehrpuncte keines wesentlichen Irrthums beschuldigen können, und daher denselben mit Stillschweigen übergangen.

V.

Die Schöpfung.

Eine historisch-dogmatische Entwickelung der Ansichten

Ephräms des Syrers,

verglichen mit den Ansichten der ältern Griechischen Philosophen, so wie mit den Darstellungen der ersten Christlichen Kirchenlehrer bis auf Augustin.

Von

D. Friedrich Gottlob Uhlemann,

Licentiaten der Theol. u. Prof. am Friedrich-Wilhelms-Gymnasium zu Berlin.

Einleitung.

Der erste, das Nachdenken des menschlichen Geistes im höchsten Alterthume beschäftigende Gegenstand war unstreitig die Natur, und je mehr man bemüht war, die Gesetze ihres Entstehens zu entwickeln, desto näher mufste man zu der Endursache alles Seyns hingeleitet werden. Während aber die alte Philosophie durch mehrere Entwickelungsperioden hindurchging, ehe sie zu einem bestimmten Resultate gelangen konnte, gab Moses dieser Theorie die vollendetste Form, da nur aus der Idee des einigen Gottes die Einheit ihrer einzelnen Theile und ihres innern genauen Zusammenhanges hervortreten konnte [1]). Jene betrachtete nothwendig,

---

1) Als Grund einer verkehrten Ansicht über die Weltschöpfung führt Basilius *Homil. in Hexaëm.* I. c. 2. (*Opp. ed. Garnier.* Tom. I. p. 3.) mangelhafte Kenntnifs des göttlichen Wesens an, indem er sagt: *Οἱ γὰρ θεὸν ἀγνοήσαντες, αἰτίαν ἔμφρονα προεστάναι τῆς γενέσεως τῶν ὅλων οὐ συνεχώ-*

da sie sich nicht zu diesem Gedanken zu erheben im Stande war, die Schöpfung der Dinge in der Welt mehr als ein

---

ρησαν, — *ὑπὸ τῆς ἐνοικούσης αὐτοῖς ἀθεότητος ἠπατήθησαν.* Den Gedanken aber, dafs gerade die einzelnen Theile der Welt auf einen Gott als Schöpfer des Weltalls führen, erörtert er *Homil.* I. c. 7. p. 7 sq., wo er das blofse Seyn der Schöpfung nicht für die Hauptursache ihres Entstehens erklärt (*οὐχὶ αὐτὸ τοῦτο τὴν αἰτίαν τοῦ εἶναι παρέσχεν*), sondern das Nützliche, Schöne und Erhabene derselben hervorhebt, indem es von Gott heifst, er habe die Welt geschaffen, *ὡς ἀγαθὸς τὸ χρήσιμον, ὡς σοφὸς τὸ κάλλιστον, ὡς δυνατὸς τὸ μέγιστον,* was ebenfalls die vollkommenste Einheit und Uebereinstimmung der einzelnen Theile voraussetzt, und worin Gott nicht allein als ein solcher dargestellt wird, welcher blofs den Stoff zu behandeln, sondern auch das Einzelne zur Einheit zu verbinden verstand (*μόνον γὰρ οὐχὶ τεχνίτην σοι ἔδειξεν ἐμβεβηκότα τῇ οὐσίᾳ τῶν ὅλων, καὶ τὰ καθ᾽ ἕκαστον μέρη πρὸς ἄλληλα συναρμόζοντα, καὶ τὸ πᾶν ὁμόλογον ἑαυτῷ καὶ σύμφωνον καὶ ἐναρμονίως ἔχον ἀποτελοῦντα*). Hiermit stimmt überein, was sich hierüber bei Origenes *contra Celsum* I. 23. (*Opp. ed. de la Rue* Tom. I. p. 340.) findet, wo es heifst: *πόσῳ οὖν ἐναργέστερον, καὶ πάντων τούτων τῶν ἀναπλασμάτων βέλτιον, τὸ, ἐκ τῶν ὁρωμένων πειθόμενον τοῖς κατὰ τὴν εὐταξίαν τοῦ κόσμου σέβειν τὸν δημιουργὸν αὐτοῦ, ἑνὸς ὄντος ἕνα, καὶ συμπνέοντος αὐτοῦ ὅλῳ ἑαυτῷ, καὶ διὰ τοῦτο μὴ δυναμένου ὑπὸ πολλῶν δημιουργῶν γεγονέναι· ὡς οὐδ᾽ ὑπὸ πολλῶν ψυχῶν συνέχεσθαι ὅλον τὸν οὐρανὸν κινουσῶν· ἀρκεῖ γὰρ μία ἡ φέρουσα ὅλην τὴν ἀπλανῆ ἀπὸ ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμὰς, καὶ ἐμπεριλαβοῦσα ἔνδον πάντα, ὧν χρείαν ἔχει ὁ κόσμος, τὰ μὴ αὐτοτελῆ. πάντα γὰρ μέρη κόσμου, οὐδὲν δὲ μέρος ὅλου θεός.* Denselben Gegenstand behandelt noch ausführlicher Athanasius *contra gentes* (*Opp. ed. Colon.* 1686. Tom. I. p. 1. sqq), wo unter Andern p. 42. gesagt wird: *ἡ τῶν πολλῶν καὶ διαφόρων μία τάξις καὶ ὁμόνοια, ἕνα καὶ τὸν ἄρχοντα δείκνυσι,* was er noch weiter sehr treffend durch die Harmonie der Töne, die von einem Instrumente und von einem Musiker ausgehen (*ἕνα εἶναι μουσικὸν τὸν ἑκάστης νευρᾶς ἦχον, πρὸς τὴν ἐναρμόνιον συμφωνίαν κεράσαντα τῇ ἐπιστήμῃ*), beweist, welche Vergleichung er dann mit den Worten schliefst: *οὕτω παναρμονίου οὔσης τῆς τάξεως ἐν τῷ κόσμῳ παντί· καὶ μήτε τῶν ἄνω πρὸς τὰ κάτω· μήτε τῶν κάτω πρὸς τὰ ἄνω στασιαζόντων· ἀλλὰ μιᾶς τῶν πάντων ἀποτελουμένης τάξεως, ἕνα καὶ μὴ πολλοὺς νοεῖν, ἀκόλουθόν ἐστι τὸν ἄρχοντα καὶ βασιλέα πάσης τῆς κτίσεως.* Diesem ähnlich sagt endlich auch Lactantius *Instit. div.* I. c. 3., wo er die Frage beantwortet: *utrum potestate unius Dei mundus regatur anne multorum,* wenn auch nicht gerade ausdrücklich daselbst von Einheit der Dinge die Rede ist: *At si (quis) concipiat animo, quanta sit divini hujus operis immensitas,* — *quod opus nisi ab uno inchoari perficique non potuit.* Damit ist fast dasselbe gesagt, was Theophilus *ad Autol.* II. 4. (*Justin. M. Opp.* etc.

Werk des Zufalls (αὐτομάτως), und wagte daher auch eben so wenig über die Grenzen der vorhandenen Materie als den

---

ed. Hagae Com. 1742. p. 340.), in den Worten ausdrückt: ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ. Dessenungeachtet aber kann dem hohen Griechischen Alterthume die Idee eines Gottes und Weltschöpfers nicht fremd gewesen seyn, da Athenagoras in seiner *Legat. pro Christ.* c. 5. (*Just. M. Opp.* etc. p. 283.), wo er von den Dichtern und Philosophen der Griechen versichert, dafs sie keineswegs ἄθεοι gewesen seyen, unter Anderm aus Sophocles folgende Stelle anführt:

Εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐστὶν Θεὸς,
Ὃς οὐρανόν τ' ἔτευξε καὶ γαῖαν μακράν.

Und in noch weit frühere Zeiten versetzt diesen Gedanken ein Gedicht des Orpheus, welches Justinus Mart. in s. *Cohort. ad Graec.* c. 15. (Opp. p. 18.) τὸν τῆς πολυθεότητος πρῶτον διδάσκαλον nennt, und von dem er weiter sagt: περὶ ἑνὸς καὶ μόνου θεοῦ κηρύττει. Dieses an Geweihte der Mysterien (γνησίοις ἀκροαταῖς) gerichtete Gedicht beginnt mit den Worten:

Φθέγξομαι, οἷς θέμις ἐστί, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι
Πάντες ὁμῶς,

und enthält, selbst wenn er dabei an Jupiter dachte, doch in den Worten:

Εἷς ἔστ', αὐτογενής· ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται,
Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται· οὐδέ τις αὐτὸν
Εἰσοράα θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται,

eine Wahrheit, welche der Mosaischen Darstellung an die Seite gesetzt zu werden verdient, zumal wenn derselbe Dichter auch anderwärts (p. 19.) noch sich so ausdrückt:

Αὐδὴν ὁρκίζω σε πατρὸς, τὴν φθέγξατο πρῶτον,
Ἡνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς.

Hierzu können noch verglichen werden Justinus Mart. *de monarch.* c. 2. p. 36 sq., so wie Clemens Alex. *Strom.* V. (*ed. Sylb.* Lutet. Paris. 1641. p. 603 sq.), wo unter Anderm folgende Verse aus Aeschylus *Fragm.* citirt werden:

Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός·
Ζεύς τοι τὰ πάντα, χ' ὅτι τῶνδ' ὑπέρτερον.

Dessenungeachtet aber bleibt Moses unerreichbares Vorbild, weshalb auch Philo *de mund. opif.* (*Opp. ed. Francof.* 1691. Fol. p. 1.) mit Recht von ihm rühmt, dafs er in seiner Gesetzgebung die Wahrheit nicht μυθικοῖς πλάσμασι entstellt habe. Dafs er aber dabei ganz besonders die Schöpfung im Auge gehabt habe, ergiebt sich aus den sogleich darauf folgenden Worten: ἡ δ' ἀρχή ἐστι θαυμασιωτάτη κοσμοποιΐαν περιέχουσα, welche er somit als die Hauptgrundlage derselben betrachtet wissen will. Wie gekünstelt dagegen schon des Aristoteles Darstellung von der Entstehung der Dinge erscheint, ergiebt sich aus *Metaph.* I. 3.

Urstoff aller Dinge hinauszugehen [2]). Zwar war auch diese Entwickelung auf Beobachtung der Natur begründet: allein so lange man die Endursache alles Seyns nur in rohen Elementarstoffen suchte, und dabei stehen zu bleiben sich begnügte, konnte man die Schöpfung aus Nichts, wie sie die Mosaische Urkunde darstellt, weder begreifen, noch mit

---

2) Die Meinung über die zufällige Entstehung der Welt verwirft Basilius *Homil. in Hex.* I. c. 1. (Tom. 1. p. 1.) in den Worten: *οὐρανοῦ καὶ γῆς ποίησις — οὐκ αὐτομάτως συνενεχθεῖσα, ὥς τινες ἐφαντάσθησαν, παρὰ δὲ τοῦ θεοῦ τὴν αἰτίαν λαβοῦσα.* So wie er nun hiermit auf die Elementarentwickelungen der Griechischen Philosophen, deren Ansichten er kurz darauf (c. 2. p. 2. sq.) durchgeht, hindeutet, eben so erkennt er darin zugleich auch einen Gegenstand des Nachdenkens, dessen Tiefe der Mensch kaum erreichen könne, da er auf dem Glauben dessen beruhe, was uns Moses darüber mitgetheilt habe. Denn hier (c. 1. p. 2.) sagt er weiter ausdrücklich: *διότι κἂν τῆς βαθείας καρδίας τοῦ συγγραφέως μὴ ἀφικώμεθα διὰ τὸ τῆς διανοίας ἡμῶν ἀσθενὲς, ἀλλὰ τῇγε ἀξιοπιστίᾳ προσέχοντες τοῦ λέγοντος, αὐτομάτως εἰς συγκατάθεσιν τῶν εἰρημένων ἐναχθησόμεθα.* Das Schwierige, die Schöpfung in ihrer Entstehung nachzuweisen, fühlte aber auch schon Plato, wenn er im *Timaeus* (*ed. Bekker* P. III. Vol. II. p. 56.) sagt: *τὴν μὲν περὶ ἁπάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς εἴτε ὅπῃ δοκεῖ τούτων πέρι, τὸ νῦν οὐ ῥητέον, δι' ἄλλο μὲν οὐδὲν, διὰ δὲ τὸ χαλεπὸν εἶναι κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου δηλῶσαι τὰ δοκοῦντα. μήτ' οὖν ὑμεῖς οἴεσθε δεῖν ἐμὲ λέγειν, οὔτ' αὐτὸς αὖ πείθων ἐμαυτὸν εἴην ἂν δυνατὸς ὡς ὀρθῶς ἐγχειροῖ μ' ἂν τοσοῦτον ἐπιβαλλόμενος ἔργον.* Er stellte deshalb nur Untersuchungen über das an, was ihm als das Wahrscheinlichste vorkommen dürfte (*τὰ εἰκότα — πειράσομαι*). Ein gleiches Urtheil kündigt sich in den Worten an, deren sich Theophilus *ad Autol.* II. c. 12. p. 857. über die Lösung dieser Aufgabe bedient, indem er daselbst sagt: *Τῆς μὲν οὖν Ἑξαημέρου οὐδεὶς ἀνθρώπων δυνατὸς κατ' ἀξίαν τὴν ἐξήγησιν καὶ τὴν οἰκονομίαν πᾶσαν ἐξειπεῖν, οὐδὲ, εἰ μυρία στόματα ἔχοι, καὶ μυρίας γλώσσας· ἀλλ' οὐδὲ, εἰ μυρίοις ἔτεσι βιώσει τις, — οὐδὲ οὕτως ἔσται ἱκανὸς πρὸς ταῦτα ἀξίως τι εἰπεῖν, διὰ τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος.* — Chrysostomus aber, dem die Annahme einer zufälligen Entstehung der Welt unter Allen am verwerflichsten erscheint, erklärt sie sogar in seiner *Homil. in Gen.* III. (*Opp.* Tom. II. ed. Paris. 1636. p. 22 sq.) für etwas ganz Unmögliches in den Worten: *πῶς γὰρ ἂν ἔχοι λόγον, εἰπέ μοι, τὰ τοσαῦτα στοιχεῖα καὶ τὴν τοσαύτην διακόσμησιν ἄνευ τινὸς τοῦ κυβερνῶντος καὶ τὰ πάντα κρατοῦντος ἡνιοχεῖσθαι;* — ja, er stellt sie sogar *Homil.* VII. p. 65. dem *ἐκ τῆς ὑποκειμένης τινος ὕλης γεγενῆσθαι* völlig gleich. Vgl. noch Tertullian *adv. Hermog.* c. 19. *adv. Valent.* c. 16 und 20.

dem vereinigen, was man auf dem bereits betretenen Wege der Forschung als Resultat gewonnen hatte. Denn während man sich hier von einem rohen Materialismus, den man freilich mit dem verfeinerten Namen φύσις zu verdecken bemüht war, nicht losmachen konnte, verwies die Mosaische Weltschöpfung auf eine unendliche Kraft, die in den geschaffenen Dingen nur ihren Willen beurkundete [3]).

---

3) Der Gedanke einer Schöpfung aus Nichts ist der heidnischen Welt immer fremd geblieben. Wird auch bei Plato (Philo) und den Neuplatonikern dem τὸ ὂν als Bezeichnung des göttlichen Urwesens ein τὸ μὴ ὂν gegenübergestellt, so lag doch darin nur die Bezeichnung einer ὕλη ἄμορφος (vergl. Clemens Alex. *Strom.* V. p. 591); denn da, wo die Idee des einen wahren Gottes durch die Offenbarung unvollendet blieb, da behielt auch der Satz: ἐξ οὐδενὸς οὐδὲν, *e nihilo nihil fit*, den sich der Platonisirende Philo aneignet, wenn er in seiner Schrift: *Quod mundus sit incorrupt.* p. 939. sagt: ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται, οὐδ᾽ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται· ἐκ τοῦ γὰρ οὐδαμῇ ὄντος ἀμήχανόν ἐστι γίνεσθαί τι, seine eigentliche Bedeutung. Daſs Philo überhaupt nicht geneigt war, diesen Grundsatz in sein System aufzunehmen, ergiebt sich aus der Erklärung, welche er uns *de mundi opif.* p. 4. giebt, wo er annimmt, jene δύναμις κοσμοποιητική, die er gleich darauf ἀγαθὸν πατέρα καὶ ποιητὴν nennt, habe sich der Materie bedient (οὐκ ἐφθόνησεν οὐσίᾳ), deren Eigenschaften er uns, nachdem er sie als μηδὲν ἐξ ἑαυτῆς ἔχουσαν καλὸν, δυναμένην δὲ γενέσθαι πάντα dargestellt, in folgenden Worten schildert: ἦν μὲν γὰρ ἐξ ἑαυτῆς ἄτακτος, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστή (Ovid. *Metam.* 1. 7. *rudis indigestaque moles*)· τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἐδέχετο τὴν εἰς τἀναντία καὶ τὰ βέλτιστα, τάξιν, ποιότητα, ἐμψυχίαν, ὁμοιότητα, ταυτότητα, τὸ εὐάρμοστον, τὸ σύμφωνον, πᾶν ὅσον τῆς κρείττονος ἰδέας. Wie wenig er aber dabei die Mosaische Ansicht durchschaut, deren Erklärung er hier übernimmt, sieht man aus der Aeuſserung, die er p. 5. in der Versicherung thut: Μωϋσέως γὰρ ἐστι τὸ δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν. Das Christliche Dogma einer Schöpfung ἐξ οὐκ ὄντων aber ist unstreitig eher aus 2 *Macc.* 7, 28. Rom. 4, 17. u. a. St. hervorgegangen, als daſs man dabei die Rabbinische Erklärung des Wortes ברא *Gen* 1, 1. zu Grunde gelegt haben sollte. Diejenigen nun, welche diese Ansicht wirklich schon bei heidnischen Philosophen zu finden glaubten, sind entweder, wie Clemens Alexandr. *Strom.* V., in der Hypothese von dem Ursprunge der Griechischen Philosophie aus der Jüdischen Religion zu weit gegangen, oder durch das miſsverstandene μὴ ὂν getäuscht worden. Daſs aber die Christlichen Kirchenlehrer dieses Dogma festgehalten, und die Schöpfung aus Nichts geglaubt und vorgetragen haben, ergiebt sich aus Hermas *Pastor Mand.* 1. Tatian. *orat. ad Graec.*

Daher konnte auch der Ausgangspunct der alten, namentlich der Griechischen Philosophie nie ein Berührungspunct der Mosaischen Darstellung werden, da sie eben so wenig in ihrem Wesen mit ihr zusammentraf, als ihr überhaupt die weitere Entwickelung der schon vorhandenen Mosaischen Ansicht abgesprochen werden muſs[4]). Von sinnlicher Wahr-

---

c. 5. p. 248. (οὔτε γὰρ ἄναρχος ἡ ὕλη, καθάπερ ὁ θεός). Irenaeus *adv. haeres.* II. 10. Tertullianus *Apolog.* c. 17. Athenagoras *Legat. pro Christ.* c. 15. Origenes *περὶ ἀρχ.* II. 1. IV. 3, Auch erklärt es Chrysostomus *Homil. in Gen.* II. p. 12. geradezu für sinnlos, die Schöpfung aus Nichts mit der Schöpfung aus einer vorhandenen Materie zu vertauschen, indem er sagt: τὸ γὰρ λέγειν ἐξ ὑποκειμένης ὕλης τὰ ὄντα γεγενῆσθαι, καὶ μὴ ὁμολογεῖν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων αὐτὰ παρήγαγεν ὁ τῶν ἁπάντων δημιουργὸς, τῆς ἐσχάτης παραφροσύνης ἂν εἴη σημεῖον. Derselbe Gegenstand erfordert aber auch das freie Hervortreten des göttlichen Willens, daher Gregorius Nyss. in s. *Ἀπολογ. in Hexaëm.* (Tom. I. *ed. Paris.* 1638. fol.), ehe er zur Erörterung seiner Ansichten über mehrere schwierige, von Basilius nicht genau genug durchgeführte Stellen übergeht, den Willen mit der Macht in dem göttlichen Wesen so mit einander verbunden seyn läſst, daſs ersterer gleichsam als das Maaſs der letzeren angesehen werden müsse, dem Willen aber Weisheit zum Grunde liege, vermöge welcher es mit dem Hervortreten jedes einzelnen Theiles der Schöpfung auf das Genaueste bekannt sey. Daher heiſst es p. 6.: χρὴ δὲ, οἶμαι, πρὸ τῆς ἐξετάσεως τῶν γεγραμμένων, ἐκεῖνο διομολογηθῆναι τῷ λόγῳ, ὅτι ἐπὶ τῆς θείας φύσεως σύνδρομός ἐστι τῇ βουλήσει ἡ δύναμις, καὶ μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὸ θέλημα γίνεται. τὸ δὲ θέλημα σοφία ἐστίν· σοφίας δὲ ἴδιον, τὸ μηδὲν ἀγνοεῖν, ὅπως ἂν τὰ καθ᾽ ἕκαστον γένοιτο. τῇ δὲ γνώσει συμπέφυκε καὶ ἡ δύναμις u. s. w. Dem ähnlich heiſst es auch bei Ambrosius *Hexaem.* II. c. 2. § 4. (*ed. Paris.* 1686. fol. Tom. I.): *Voluntas eius mensura rerum est. Sermo eius finis est operis.* So unvollendet übrigens die Entwickelung der Dinge in der Welt in der alten Philosophie erscheint, so faſst sie doch Justinus Mart. *Cohort. ad Graec.* c. 3. p. 9. in den Worten: οὗτοι πάντες, ἀπὸ Θαλοῦ τὰς διαδοχὰς ἐσχηκότες, τὴν φυσικὴν ὑπ᾽ αὐτῶν καλουμένην μετῆλθον φιλοσοφίαν, unter dem allgemeinen Namen einer Naturphilosophie zusammen, deren Eigenthümlichkeit nach Ambrosius am angeführten Orte I. c. 7. § 27. darin bestand, daſs sie die Materie für zugleich mit Gott entsprungen erklärte, wobei er noch bemerkt: *quid dicerent, si ab initio ejus pulcritudo vernasset.* Von diesem Irrthume ist selbst Plato nicht frei, wenn er auch Gott für die Endursache aller Dinge erklärt. Vgl. *Phaed.* P. I. Vol. I. p. 88. *Sophist.* P. II. Vol. II. p. 236.

4) Daſs die Griechischen Philosophen viele ihrer Lehrsätze aus den

nehmung aber ausgehend und auf sie verwiesen, unterlag diese Theorie um so mehr der Veränderung, als sich über-

---

heiligen Urkunden der Hebräer in ihr System übergetragen und demselben angepafst haben sollen, wird von Mehrern, namentlich von Clemens Alexandr. in seinen *Strom.*, behauptet und nachgewiesen. So wird z. B. Plato in *Strom* I. p. 274. in Bezug auf s. *Νόμοι* von ihm ὁ ἐξ *Ἑβραίων φιλόσοφος* genannt (vergl. I. p. 349.), und von Numa p. 304. gesagt: *Νουμᾶς δὲ ὁ Ῥωμαίων βασιλεὺς, Πυθαγόριος μὲν ἦν· ἐκ δὲ τοῦ Μωσέως ὠφεληθεὶς διεκώλυσεν ἀνθρωποειδῆ καὶ ζωόμορφον εἰκόνα θεοῦ Ῥωμαίους κτίζειν.* Ein allgemeines, nicht eben günstiges Urtheil in dieser Beziehung aber über alle Philosophen des Griechischen Alterthums lesen wir p. 312. in den Worten: *ταῦτα δ' ἂν ...ἶεν κλέπται καὶ λησταὶ οἱ παρ' Ἕλλησι φιλόσοφοι, καὶ πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας παρὰ τῶν Ἑβραϊκῶν προφητῶν μέρη τῆς ἀληθείας οὐ κατ' ἐπίγνωσιν λαβόντες· ἀλλ' ὡς ἴδια σφετερισάμενοι δόγματα, καὶ τὰ μὲν, παραχαράξαντες· τὰ δὲ, ὑπὸ περιεργίας ἀμαθῶς σοφισάμενοι· τὰ δὲ, καὶ ἐξευρόντες*, wovon er p. 320. eine weitere Erörterung zu geben verspricht (*καὶ περὶ μὲν τοῦ παρ' Ἑβραίων τὰ τῶν φιλοσόφων ἐσκευωρῆσθαι δόγματα, μικρὸν ὕστερον διαληψόμεθα*). Vergl. *Strom.* V. p. 550. Der Ursprung der *Peripatetischen* Philosophie aus den heiligen Urkunden der Hebräer wird *Strom.* V. p. 595. nachgewiesen. Wenn aber I. p. 354., bei der vierfachen Eintheilung der Mosaischen Philosophie in *ἱστορικὸν, νομοθετικὸν, ἱερουργικὸν* und *θεολογικὸν εἶδος*, von der letztern gesagt wird, *ἣν φησιν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων*, wofür Aristoteles die Bezeichnung *μετὰ τὰ φυσικὰ* brauche: so fällt von selbst in die Augen, dafs hier von diesem Zweige der Wissenschaft mehr im Allgemeinen die Rede sey, als dafs darin ein Urtheil über die Mosaischen Ansichten insbesondere gesucht werden dürfe. Eben so unzuverlässig ist *Strom.* V. p. 591. die Behauptung, dafs *Gen.* 1, 2. in der Griechischen Philosophie die Annahme der *ὑλικὴ οὐσία* veranlafst habe. Vergl. noch über *φωνὴ θεοῦ* V. p. 596. und über *πατέρα καὶ υἱὸν* p. 198., und Plato *epist.* VI. P. III. Vol. III. p. 424. Auf die Frage ferner, wie die Griechischen Philosophen in den Besitz von Dogmen eines mit ihrem Vaterlande aufser aller Verbindung stehenden Volkes gelangen konnten, erwiedert Justinus Mart. in s. *Cohort. ad Graec.* c. 14. p. 18., dafs die Griechen diese Bereicherungen ihren Aegypten besuchenden Landesleuten, Homer, Solon, Pythagoras, Plato u. a. m., zu verdanken hätten. Wenn aber Plato auf diese Weise mit der Idee des einigen Gottes vertraut geworden war, und es demnach zu verwundern ist, warum er dieselbe seinem Volke verenthielt: so führt Justinus Mart. am angef. Orte c. 20. p. 21. dafür, dafs er *ποικίλον τινὰ καὶ ἐσχηματισμένον τὸν περὶ θεῶν λόγον* vorgetragen, die Furcht vor dem Schicksale des Sokrates an (*φόβον τοῦ κωνείου*), und dafs er dadurch immer so viel erreicht habe: *εἶναί τε θεοὺς τοῖς βουλομένοις, καὶ μὴ εἶναι,*

haupt die Ansichten über die physische Entwickelung der Dinge in der Welt änderten[5]. Es fehlte ihr daher an ei-

---

οἷς τ᾽ἀναντία δοκεῖ. Nach c. 26. p. 26. hatte Plato die Ewigkeit Gottes aus Moses genommen (περὶ τῆς ἀϊδιότητος τοῦ θεοῦ τῷ Μωϋσεῖ πεισθεὶς ὁ Πλάτων), eben so die Lehre von dem Gerichte aus den Propheten (τὸν περὶ κρίσεως παρ᾽ αὐτῶν μεμαθηκὼς λόγον), was er Beides mit Stellen aus *Timaeus* und der *Republik* belegt. Ueber einige andere aus Moses geschöpfte Lehren vergl. c. 29. p. 29., wobei jedoch c. 30. bemerkt wird, dafs er die Lehre von der Schöpfung nicht richtig aufgefafst habe (ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τοῦ ἀνθρώπου σφαλεὶς φαίνεται), indem Moses keineswegs bei *Gen.* 1, 1. 2. an eine προϋπάρχουσαν γῆν oder an eine κατὰ τὸ προϋπάρχον εἶδος ὑπὸ τοῦ θεοῦ γινομένην αἰσθητὴν gedacht habe. Dagegen läfst er in seiner *Cohort. ad Graec.* c. 33. p. 31. dem Plato die Ansicht: τὸν χρόνον μετ᾽ οὐρανοῦ γεγενῆσθαι, aus der Mosaischen Schöpfungsgeschichte gewinnen, vergl. c. 34. p. 31. *Apolog.* I. c. 59. p. 78. c. 64. p. 82. Theophilus *ad Autol.* II. c. 12. p. 357. Da aber überall, wo in den angeführten Stellen von Bekanntschaft mit den Hebräischen Quellen die Rede ist, nur Aehnlichkeit, nicht volle Uebereinstimmung nachgewiesen werden kann; da ferner zu der Zeit, wo z. B. *Homer* oder *Orpheus* Aegypten bereiset haben sollen, keine genauere Bekanntschaft mit den Einwohnern dieses Landes, mit den religiösen Ideen der Hebräer und ihrer theokratischen Verfassung denkbar ist, und die eigentliche allgemeinere Bekanntwerdung ihrer heiligen Schriften in Aegypten erst an die Zeit der Uebertragung durch die LXX (vergl. Josephus *Antiqq.* XII. c. 2. § 2-14. Philo *de Mos. vita* II. sp. 658 sq. Clemens Alex. *Strom.* I. p. 341 sq. Irenaeus III. 25. Justinus Mart. *Cohort. ad Graec.* c. 13. p. 16.) mit Sicherheit angeknüpft werden kann; da es ferner, namentlich bei Justinus Mart. am angeführten Orte heifst: ὅτι Πτολεμαῖος — βιβλιοθήκην ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ κατασκευάσας, καὶ πανταχόθεν συναγαγὼν βιβλία, καὶ πληρώσας αὐτὴν, ἔπειτα μαθὼν, ὅτι ἀρχαίας ἱστορίας τοῖς τῶν Ἑβραίων γράμμασι γεγραμμένας σώζεσθαι ἀκριβῶς συμβαίνει, γνῶναι τὰ γεγραμμένα βουλόμενος, σοφοὺς ἄνδρας ἑβδομήκοντα, τοὺς καὶ τὴν Ἑλλήνων καὶ Ἑβραίων διάλεκτον εἰδότας, ἑρμηνεῦσαι αὐτοῖς τὰς βίβλους προσέταξεν, ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ μεταστειλάμενος, also selbst der die Wissenschaften so sehr liebende und fördernde König, in dessen Reiche sich schon einige Jahrhunderte früher die Juden angesiedelt hatten, mit dem Inhalte dieser heiligen Schriften unbekannt war: so ist es augenfällig, dafs die angeführten Belege auf blofsen Vermuthungen beruhten, und durch die Verwandschaft der Ideen allein erzeugt worden waren.

5) Von den bei den Griechischen Philosophen, namentlich der Ionischen Schule, wechselnden Ansichten über die Entstehung der Welt aus einem Urstoffe findet sich eine gedrängte Darstellung bei Justinus Martyr,

ner festen Basis, welche nur der Begriff des einigen Gottes

Cohort. ad Graec. c. 3. p. 9., in welcher es zunächst von *Thales* heifst: *Θαλῆς μὲν γὰρ ὁ Μιλήσιος, ὁ πρῶτος τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας ἄρξας, ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἁπάντων τὸ ὕδωρ ἀπεφήνατο. ἐξ ὕδατος γάρ φησι τὰ πάντα εἶναι, καὶ εἰς ὕδωρ τὰ πάντα ἀναλύεσθαι.* Vergl. Hermias *Irris. gentil. philos.* c. 4. (Justin. Mart. *Opp.* etc. p. 404.). Diese Meinung des Thales nun ist nach dem Urtheile des Aristoteles, der ihn ebenfalls *Metaph.* I. 3. als Urheber der Philosophie erwähnt, die von einem Grundstoffe aller Dinge ausgeht (ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας, vgl. Cicero *de nat. Deor.* I. 10), entweder aus der Sage geflossen, dafs die Erde auf dem Wasser schwimme, oder beruht richtiger auf der Beobachtung der Weltentwickelung, nach welcher das Feuchte aller Erzeugung und Erhaltung zum Grunde liegt (*λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾷν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν, καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τὸ ζῶον τούτῳ ζῶν*). Diese gleichsam so belebte Saamenentwickelung leitete ihn auch darauf, selbst scheinbar todte Erzeugnisse der Natur, wie den Magnet, für belebt und beseelt zu halten (Aristot. *de anima* I. 2.), und sich überhaupt die ganze Welt als beseelt und von Dämonen erfüllt zu denken (*de anima* I. 5. Diogen. Laert. I. 24. Cicero *de legg.* II. 11.). Beide Vorstellungen können aus Homer entlehnt seyn, welcher den erdumgürtenden Ocean *Il.* XIV. 201. 246. 302. den Erzeuger aller Dinge nennt (Vergl. Aristot. *Metaph.* I. 3.: *Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας*), und auf letztere scheint auch das *ἄριστον μὲν ὕδωρ* bei Pindar *Olymp. Od.* I. 1. hinzudeuten: allein Ambrosius erklärt in seinem *Hexaëm.* I. c. 2. § 6. diese Ansicht für unrichtig, indem er daselbst in Bezug auf den aus dem Wasser geretteten Moses sagt: *Non putavit tamen dicendum, quod ex aqua constarent omnia, ut Thales dixit.* So wie nun Thales Entstehen und Auflösung der Dinge aus und im Wasser fand, so heifst es weiter bei Justin am angeführten Orte von Anaximander: *τὸ ἄπειρον ἀρχὴν ἁπάντων ἔφησεν εἶναι,* in welchem wiederum Alles, so wie es entstanden, sich auflöse. Dieses unendliche All fafste in seinem Mittelpuncte die Erde, welche er in der Form eines Cylinders in dem Verhältnisse ihrer Tiefe zu ihrer Länge, wie 1 : 3, für eine durch ewige Bewegung aus dem Unendlichen abgesonderte Gestaltung kalter, wäfsriger und erdiger Elemente erklärte, welche durch die Kraft des Feuers innerhalb der die atmosphärische Luft umschliefsenden feurigen Halbkugel des Himmels ausgebildet ward. Diese Mischung des Wassers und der Erde und deren Auftrocknung durch die Sonne schildert auch Plutarch *de plac. philos.* III. 16. Auf Anaximander läfst Justinus den Anaximenes folgen, welcher mit derselben Bestimmung der Entstehung und Auflösung die Luft für den Urstoff der Weltbildung betrachtete (*ἀέρα τοῦ παντὸς ἀρχὴν εἶναι λέγει*). Auch hier scheint, wie bei Thales, die Vorstellung zum Grunde gelegen zu haben, dafs die Erde wie ein Blatt von der

zu geben im Stande war, und der Polytheismus konnte von

Alles umgebenden Luft getragen werde (vergl. Aristot. *de coelo* II. 13. Eusebius *Praep. evang.* I. 8.). Dieser Urstoff, welchen Cicero *de nat. Deor.* I. 11. *Deum* nennt, war gleichsam das belebende Princip der Erde, und es lag darin allerdings ein Fortschritt der physischen Entwickelung, wie sie Thales in einem unentwickelten Saamenleben vorlegte. Auch gab er der Luft Unendlichkeit (vergl. Cicero *de nat. Deor.* I. 11.: *immensum et infinitum*), den aus ihr erzeugten Dingen aber Begrenztheit (Cicero *Quaest. acad.* IV. 37. Eusebius *Praep. evangel.* am angef. Orte); er führte die Verwandlung des Urwesens auf ein allgemeines Gesetz zurück, das er in der ewigen Bewegung fand (Cicero *de nat. Deor.* I. 10. Augustin. *de civ. Dei* VIII. 2.), und dachte sich somit die Entwickelung der Welt als einen ewigen Procefs des Lebens. — Hierauf nennt uns Justin den Heraclitus, welcher mit derselben Ansicht der Entstehung aus und der Auflösung in dasselbe das Feuer als das Grundprincip aller Dinge aufstellte (ἀρχὴν τῶν πάντων τὸ πῦρ. Vergl. Aristot. *Metaph.* I. 3. Hermias *Irris. gentil. philos.* c. 6. p. 405.). Von dessen Ansicht theilt uns Clemens Alex. *Strom.* V. p. 599. Folgendes mit: κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν, καὶ ἔστιν, καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα, καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, wo namentlich durch die letzten Worte dasselbe bezeichnet wird, wie bei Justin in der auch den vorhergehenden Systemen beigefügten Erklärung des πάντα γίνεσθαι aus und des πάντα τελευτᾶν in dieselben Urstoffe, worauf auch Hermias am angeführten Orte mit συγκρίνουσα und διακρίνουσα hinzudeuten scheint. Heifst es nun weiter bei Plutarch *de EI ap. Delph.* 8. von Heraclitus: πυρός τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα φησὶν — καὶ πῦρ ἁπάντων: so soll damit auf nichts Anderes, als auf das allgemeine Lebensprincip hingewiesen werden. Sagt ferner Justin von Anaxagoras, er habe angenommen ἀρχὰς τῶν πάντων τὰς ὁμοιομερείας εἶναι, worunter überhaupt Urstoffe oder Elemente zu verstehen sind: so hat er gleichsam alle vorhergehende Ansichten für unzulänglich betrachtet wissen wollen, und einen Urstoff angenommen, in welchem alle Dinge zusammen vereinigt waren, so dafs also in seinem Systeme ein chaotisches Untereinanderseyn aller Stoffe zu suchen ist. (Vgl. Aristot. *Phys.* VIII. 1. *Metaph.* XII. 2.). Er folgte daher dem Grundsatze: *Alles sey in Allem*, oder: *in Allem sey ein Theil von Allem*. Aristot. *Metaph.* III. 5. XI. 5. Indem er sich nun diese Mischung der Elemente oder Homöomerieen bewegungslos vorstellte, so mufste zur Weltbildung noch etwas aufser denselben Liegendes hinzukommen; und diefs war der Geist (νοῦς), der sich zu ersteren wie das Bewegende zum Bewegten verhielt, welcher in seiner Unabhängigkeit und frei von aller Einwirkung ἀπαθής, und als das Selbstständige und Alles erst Hervorbringende von ihm αὐτοκράτης genannt wird. Vergl. Aristot. *de anima* I. 2. III. 4. *Metaph.* I. 7. Plutarch. *Pericles* c. 4. Von diesem νοῦς

der auf diese Wahrheit sich gründenden Schöpfungstheorie,

heifst es daher auch bei Hermias *Irris. gentil. philos.* 3. p. 403.: *ἀρχὴ πάντων ὁ νοῦς, καὶ οὗτος αἴτιος καὶ κύριος τῶν ὅλων, καὶ παρέχει τάξιν τοῖς ἀτάκτοις, καὶ κίνησιν τοῖς ἀκινήτοις, καὶ διάκρισιν τοῖς μεμιγμένοις, καὶ κόσμον τοῖς ἀκόσμοις.* Sein Bewegen war daher ein Ordnen (Arist. *Metaph.* XII. 10. *de anima* I. 2.: *διεκόσμησε*), und in wie fern er ihn sich denselben körperlos dachte, bezeichnet er ihn durch: *λεπτότατος.* Allein dessenungeachtet ist dabei noch lange nicht an den göttlichen Geist zu denken (vergl. Sext. Empiricus *adv. Math.* IX. 6. Plutarch. *de plac. philos.* I. 7.), obwohl er sich schon dem Begriffe eines *δημιουργὸς* der spätern Philosophen nähert (Aristot. *Metaph.* I. 4. Clemens Alex. *Strom.* II. p. 364). Wenn nun dieser Geist ewig war, wie es auch die Homöomerieen seyn mufsten, so mufste er es auch seiner Thätigkeit nach seyn und folglich eine ewige Weltbildung Statt finden: welcher Behauptung nur entgegensteht, dafs er diesem Geiste einen Anfang seiner Thätigkeit zuschreibt (Aristot. *Metaph.* XII. 6.); folglich mufste auch von unvollkommener Sonderung zur vollkommensten fortgeschritten werden, und so zeigte sich zuerst nach entgegengesetzter Richtung die Scheidung des Schweren nach unten, woraus die Erde sich bildete, und des Leichten nach oben in der Region des Aethers = Feuer (Aristoteles *Meteor.* II. 7. *de coelo* I. 3. III. 3. Diogen. Laert. II. 8.). Hieraus erst entstanden die für sich bestehenden, geschiedenen Elemente, die Erde unten, das Feuer oben, in der Mitte Luft und Wasser. Die Erde, als ein platter, kreisförmiger Körper, wurde von der Luft getragen, und durch den von ihr gleichsam von allen Seiten geleisteten Widerstand am Fallen gehindert (Aristot. *de coelo* II. 13. Diogenes Laert. II. 8.). — Archelaus endlich nahm nach Justin als Urstoff *ἀέρα ἄπειρον καὶ τὴν περὶ αὐτὸν πυκνότητα καὶ μάνωσιν* an, was Hermias c. 5. p. 404. mit *θερμὸν καὶ ψυχρὸν* bezeichnet; er entfernte sich demnach von dem Systeme seines Lehrers, des Anaxagoras, und ging wieder auf ein Grundelement der ältern Ionischen Philosophen zurück, wozu er die Luft erhob, welcher er Ewigkeit und Unveränderlichkeit, ja, selbst Empfindungsvermögen und Verstand, wie Anaximenes, beilegte, und die nach der ihr inwohnenden Kraft der Verdünnung und Verdichtung in die mannichfaltigsten Formen überging. Sie hatte sich zunächst aus Wasser erzeugt, und hielt eben so die Erde, wie sie selbst vom Feuer gehalten wurde (Diogen. Laert. III. 16. 17.). — Von dieser Schule, deren Character sehr richtig mit dem Namen *φιλοσοφία φυσικὴ* bezeichnet wird, wendet sich Justin am angeführten Orte c. 4. zu der Weltbildung des Pythagoras, welcher *τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὰς συμμετρίας καὶ τὰς ἐν αὐτοῖς ἁρμονίας* für die *ἀρχὰς* erklärte, so wie *τὰ ἐξ ἀμφοτέρων σύνθετα στοιχεῖα· ἔτι μέντοι μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα.* Eben so heifst es bei Hermias c. 8. p. 405., in dem Systeme des Pythagoras sey *ἀρχὴ τῶν πάντων ἡ μονάς*, und weiter: *ἐκ δὲ τῶν σχημάτων αὐτῆς καὶ ἐκ τῶν ἀριθμῶν τὰ στοιχεῖα γίνεται.* Dieses

selbst wenn sie den Philosophen der alten Welt bekannt

---

aus der Vorliebe zur Mathematik hervorgegangene System, in welchem die Zahl das Wesen (οὐσία) oder der Urgrund (ἀρχὴ) aller Dinge war, beruhte auf der Zahleintheilung des Geraden und Ungeraden der μονάς, oder der Zahl schlechthin, deren Ursprung sich nicht weiter nachweisen lasse (Arist. *Met.* XIII. 6. XIV. 3.), und diese Eins als das Grundwesen aller Dinge war den Pythagoräern so viel als Gott (Philo *de mund. opif.* p. 24.). Es würde aber zu weit führen, aus einander zu setzen, welchen Werth sie in die Zehnheit, als die Alles umgrenzende Zahl, legten, oder das Wesen derjenigen zu entwickeln, welche in der Tetraktys begriffen war, welche von ihnen Quelle und Wurzel der ewig fliefsenden Natur genannt wird (Pythagoras *carm. aur.* v. 47.), mögen sie nun darunter die Summe der ersten vier Zahlen, die Decade, oder der ersten vier geraden und der ersten vier ungeraden Zahlen = 36 verstanden haben. Auch die Dreiheit hielten sie für die Zahl des Ganzen, weil sie Anfang, Mitte und Ende habe (Aristot. *de coelo* I. 1.). Durch alle diese Vorstellungen aber wird immer nur Eins und Dasselbe ausgedrückt, dafs nämlich die Einheit, welche zugleich die Vielheit in sich trage, der Grund aller Dinge sey. Demnach sollte auch die Einheit als Element der Zahlen blofses Symbol der Einheit der Elemente der ganzen Welt und der ganzen Natur seyn. Die aus der Zehnheit entstandene Tafel der Gegensätze (Aritot. *Metaph.* I. 5.), auf welcher die erste Reihe auch die Reihe des Guten, die andere die des Schlechten genannt wird, und auf welcher auch die Eins und die Menge (ἕν — πλῆθος) einander gegenüber stehen, soll unter Anderm auch auf den Grundsatz führen, dafs die Welt aus Vollkommenen und Unvollkommenen bestehe, und bezeichnet daher wiederum Eins und Dasselbe in der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen (Aristoteles *Eth. Nic.* I. 4.), die *Eins* namentlich das Göttliche, Schöne und Bessere, die *Menge* dagegen das Unvollkommnere. Die Eins als das *Geradungerade* (Arist. *Metaph.* I. 5.) soll ferner andeuten, dafs der Grund aller Dinge in den Gegensatz der Erscheinungen eingehe, und nicht geschieden sey von dem, woraus sich die Welt ihrer Mannichfaltigkeit nach bilde, jedoch so, dafs die Vollkommenheit und das wahre Wesen der Dinge in ihm ihr Entstehen habe. Daher erscheint auch die Eins als die Quelle alles Seyns und aller Wahrheit (Cicero *de nat. Deor.* I. 11. Sext. Empiricus *adv. Math.* IX. 127. Plutarch. *de plac. philos.* I. 7.). — Setzten nun die Pythagoräer auch den Grund des Unvollkommenen in das Unbegrenzte, so ist diese Eins allerdings auch nicht nur die Quelle des Vollkommenen, sondern auch des Unvollkommenen. Die Vielheit gab ihnen ferner das Begrenzte oder den Körper, das Begrenzende aber waren die räumlichen Puncte, welche die Pythagoräer Einheiten, d. h. Zahlen nannten (Arist. *de coelo* III. 1.), und die also wieder nur als symbolische Bezeichnungen zu betrachten sind (Aristot. *Metaph.* III. 5.). Bezeichneten nun das Begrenzende die äufserlichen Puncte, so mufs das Unbegrenzte das Mittlere

gewesen, keinen würdigen Gebrauch machen [6]). Betrachten

---

zwischen den Grenzen oder den Zwischenraum bezeichnen (Aristotel. *de coelo* I. 1. H. 13.). Dieser mittlere Punct aber ohne Intervall und Dimension war ihnen die wahre Einheit. Daher schilderte auch Pythagoras das Entstehen der Welt als eine entstehende Verbindung unter den entgegengesetzten Urgründen des Unbegrenzten und des Begrenzten, des Geraden und des Ungeraden, die aber immer eine ursprüngliche blieb, da sie sich das Geradungerade oder die Eins als das oberste Princip dachten; und ihre Weltentstehung ist daher eine genetische zu nennen. Auch dachten sie sich die erste Eins vom Unendlichen oder Leeren umgeben (Aristotel. *Phys.* III. 4. IV. 6.), und das Unendliche als den Ort des Einen. In der Verbindung dieser Gegensätze nahmen sie an, dafs das begrenzende Eine das zunächst Liegende aus dem Unendlichen anziehe, was von ihnen das Einathmen des Unendlichen genannt wurde, durch welches das Leere in die Welt trete und die Dinge von einander trenne (Aristot. *Phys.* IV. 6. Plutarch. *de plac. phil.* II. 9.). Hiernach war die Eins eine ungetheilte Gröfse mit dem Vermögen, sich mittelst des trennenden leeren Raumes in eine Vielheit von Dingen zu spalten. Dasselbe galt ihnen auch von dem Unbegrenzten (Aristot. *Phys.* III. 5.). Das Entstehen der Welt war daher ein Zusammentreten der beiden entgegengesetzten Urgründe, wobei sich jedoch das Unbegrenzte nur leidend verhält, indem es eingeathmet nur den Zwischenraum zwischen den Einheiten, welche ursprüngliche Bestandtheile der ewigen Ureinheit sind, bildet. Diese allgemeine Darstellung von Weltbildung zeigt uns deutlich, dafs Pythagoras vollkommene Einheit der wirkenden Kraft und des von ihr Hervorgebrachten nachzuweisen bemüht war, die gewifs auch in seinem Systeme leicht gefunden wird, wenn man die äufsere Form der Darstellung nur als Symbol betrachtet. Daher sagt auch schon Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 1. § 3. ganz richtig, er habe blofs eine Welt angenommen, während Andere, wie Democritus (*cui plurimum de Physicis vetustas auctoritatis detulit*), unzählige Welten lehrten. Wenn daher Hermias c. 8. p. 405. die Pythagoräer σεμνούς und σιωπηλούς nennt, ihre Lehrsätze aber für μυστήρια erklärt, ja, selbst das αὐτὸς ἔφη mit μέγα καὶ ἀπόῤῥητον bezeichnet, und dennoch c. 9. p. 406. ihre Lehre als etwas Ungereimtes darstellt: so hat er den Sinn dieses Systems nur von seiner Aufsenseite betrachtet, ohne in die darin liegende tief verborgene Wahrheit gedrungen zu seyn. — Einen andern Weg schlug Epicur ein, welcher unzählige Welten annahm (vergl. Hermias c. 10. p. 406.: εἰσὶ δὲ κόσμοι πολλοὶ καὶ ἄπειροι), und nach Justin am angeführten Orte p. 9. die σώματα λόγῳ θεωρητά, ἀμετοχὰ κενοῦ, ἀγέννητα, ἄφθαρτα, οὔτε θραυσθῆναι δυνάμενα, οὔτε διάπλασιν ἐκ τῶν μερῶν λαβεῖν, οὔτε ἀλλοιωθῆναι, für die ἀρχὰς τῶν ὄντων erklärt, worin sich die Weltschöpfung aus Atomen deutlich genug zu erkennen giebt. Daher auch Hermias c. 10. p. 406., nachdem er überhaupt von dieser Philosophie gesagt: ἤδη

wir daher Beides neben einander mit unbefangenem Blicke,

γάρ μοι σκότος ἀγνοίας ἅπαντα, καὶ ἀπάτη μέλαινα, καὶ ἄπειρος πλάνη, καὶ ἀτελὴς φαντασία, καὶ ἀκατάληπτος ἄγνοια, hinzufügt: *πλὴν εἰ μέλλοιν κατὰ τὰς ἀτόμους αὐτὰς ἀριθμεῖν, ἐξ ὧν οἱ τοσοῦτοι κόσμοι γεγόνασιν, ἵνα μηδὲν ἀνεξέταστον παραλείπω.* Vergl. Lactantius *Inst. div.* III. 17. Die Existenz dieser Atome liefs Epicur auf dem Grundsatze beruhen: *Aus Nichts wird Nichts*, und deducirte ihn aus Erfahrungsgründen; er trug aber die Ewigkeit dieser Atome eben so wenig, wie Demokrit, auf die Welt in ihrer gegenwärtigen Gestaltung über, welche einen Anfang gehabt haben müsse. Ist nun hiernach die Welt ein blofses Werk des blinden Zufalls, so sehen wir doch, dafs ihre Bildung aus der ewigen Bewegung der Atome im leeren Raume nach manchem vorhergegangenen zweck- und regellosen Formen endlich hervorgetreten sey. Gab er aber, wie diefs nothwendig vorausgesetzt werden mufs, seinen Atomen Schwere, so konnten sie sich nicht in perpendiculärer Richtung zusammensetzen, da die gleichfallenden sich einander nie erreichen konnten. Er liefs sie daher verschiedene Richtungen nehmen, und sich so an einander anfügen, bis ein Ungefähr die Welt verband. Daher sagt auch Lactantius *Institt. div.* III. 17. von Epicur und seinen Atomen: *Sunt enim semina per inane volitantia, quibus inter se temere conglobatis universa gignuntur atque concrescunt.* Wie wenig sich aber dieses System auf die gegenwärtige Bildung der Dinge auf der Erde anwenden lasse, deutet er in den Worten an: *Sic eum, quia in principio falsum susceperat, consequentium rerum necessitas ad deliramenta perduxit.* Hierbei braucht wohl kaum noch bemerkt zu werden, dafs Epicur das Daseyn Gottes als der höchsten moralischen Intelligenz, des Schöpfers und Erhalters der Welt, völlig aufhob. Wenn uns endlich noch Justin den Empedocles anführt, welcher die *τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ἀέρα, ὕδωρ, γῆν*, als Grundstoffe annahm, so giebt er zugleich durch die Worte: *δύο δὲ ἀρχικὰς δυνάμεις, φιλίαν τε καὶ νεῖκος· ὧν ἡ μέν ἐστιν ἑνωτικὴ, τὸ δὲ διαιρετικόν*, zu erkennen, dafs diese Elementarstoffe, in einem Chaos zusammengehalten, ihre regelmäfsige Gestaltung durch die in ihnen liegenden Kräfte der Scheidung und Wiedervereinigung zu festen und bestehenden Formen hervorgebracht haben (Aristot. *Metaph.* I. 8.). Sagt nun Hermias am Schlusse seiner *Irris.* c. 10. p. 406. von diesen sich widerstreitenden Systemen: *ταῦτα μὲν τοίνυν διεξῆλθον, βουλόμενος δεῖξαι τὴν ἐν τοῖς δόγμασιν οὖσαν αὐτῶν ἐναντιότητα*: so heifst es auf ähnliche Weise hierüber bei Justinus Martyr am angeführten Orte p. 10.: *Ὁρᾶτε τοίνυν τὴν ἀταξίαν τῶν παρ' ὑμῖν νομισθέντων γεγενῆσθαι σοφῶν, οὓς διδασκάλους ὑμῶν τῆς θεοσεβείας γεγενῆσθαι φατέ· τῶν μὲν, ὕδωρ ἀποφηναμένων ἀρχὴν ἁπάντων εἶναι· τῶν δὲ, ἀέρα· τῶν δὲ, πῦρ· τῶν δὲ, ἄλλο τι τῶν προειρημένων. καὶ πάντων τούτων πιθανοῖς τισι λόγοις πρὸς κατασκευὴν τῶν μὴ καλῶς δοξάντων αὐτοῖς χρωμένων, καὶ τὸ ἴδιον δόγμα προτιμότερον ἐπιχειρούντων δεικνύναι.* Wenn aber in dem Vorhergehenden das sich Widersprechende von selbst in die Augen fiel, indem

so scheint sich mit Sicherheit zu ergeben, dafs die Ansicht

---

diese Systeme die vorhergehenden nicht in sich aufnahmen und weiter ausbildeten, sondern oft gerade das Entgegengesetzte wählten und dadurch das Frühere aufhoben: so geht Justin am angef. Orte c. 5. p. 10. zu dem Versuche über, das Widerstreitende der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, worin sich noch die meiste Uebereinstimmung und Einheit fand, nachzuweisen, indem er von beiden sagt: *εὑρόμεθα, εἰ μὴ καὶ τούτων ἑκάτερος τἀναντία θατέρῳ φανήσεται λέγων.* Er beginnt zuerst mit Plato's Lehre: *τὸν ἀνωτάτω θεὸν ἐν τῇ πυρώδει οὐσίᾳ εἶναι,* was Aristoteles geradezu leugne, der die Gottheit vielmehr in ein Fünftes lege, das er *αἰθέριόν τι καὶ ἀμετάβλητον σῶμα* nenne, wobei er sich auf Homer *Iliad.* XV. 192: berufe, wo es heifst:

Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι.

Folge er nun hierin dem Homer, so müsse er auch noch manches Andere aus ihm annehmen, was mit seiner Lehre in offenbarem Widerspruche stehe; denn während er behaupte: *θεὸν καὶ ὕλην ἀρχὰς εἶναι τῶν ἁπάντων,* müsse er auch des Thales Lehre billigen: *ἐξ ὕδατος τὰ πάντα εἶναι,* welche Thales nach seiner Behauptung: *ἀπὸ τοῦ πάντων τῶν ζώων τὴν γονὴν, ἀρχὴν οὖσαν, ὑγρὰν εἶναι,* und: *ὅτι πάντα τὰ φυτὰ ὑγρῷ τρέφεται καὶ καρποφορεῖ, ἀμοιροῦντα δὲ τοῦ ὑγροῦ, ξηραίνεται,* aus *Iliad.* XIV. 246. entlehnt habe, wo auch gesagt werde:

Ὠκεανὸς, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.

Einen andern Widerstreit beider Systeme findet er c. 6. p. 11. darin, dafs Plato *τρεῖς ἀρχὰς τοῦ παντὸς* annehme: *θεὸν, ὕλην καὶ εἶδος,* dafs Gott ferner *τῶν πάντων ποιητὴς,* die *ὕλη* dagegen *ὑποκειμένη τῇ πρώτῃ τῶν γενομένων γενέσει, καὶ τὴν πρόφασιν αὐτῷ τῆς δημιουργίας παρέχουσα* sey; Aristoteles dagegen erwähne *εἶδος* nirgends als eine *ἀρχή*, sondern führe nur zwei Principe: *θεὸν καὶ ὕλην*, an. Hiermit stimmt auch Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 1. § 1. überein, wenn er als dreifaches Princip des Plato *Deum, exemplar et materiam* anführt, und letztere *incorruptam, increatam ac sine initio* nennt, so dafs Gott nicht sowohl der *creator materiae,* als vielmehr ein *artifex ad exemplar* d. h. *ad ideam intendentem* sey, und aus der *ὕλη*, dem gemeinschaftlichen Stoffe aller Dinge (*quae gignendi causas rebus omnibus dederit*), geschaffen habe, daher er auch die Welt für *incorruptum nec creatum aut factum* halte. Aristoteles dagegen habe nur zwei Principe: *materiam et speciem,* aufgestellt, mit beiden aber ein drittes: *operatorium,* verbunden, durch welches die Schöpfung hervorgetreten sey (*cui suppeteret competenter efficere*). Wenn ferner, fährt Justinus am angeführten Orte weiter fort, Plato *τὸν πρῶτον θεὸν καὶ τὰς ἰδέας* finde *ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ ἀνωτάτω τοῦ οὐρανοῦ ἀπλανεῖ σφαίρᾳ,* so setze Aristoteles *μετὰ τὸν πρῶτον θεὸν* nicht *τὰς ἰδέας,* sondern *τινὰς νοητοὺς θεοὺς,* weshalb er auch erklärt, dafs keiner von beiden geeignet sey, über göttliche Dinge zu belehren (*οὐκ ἀξιόπιστοι περὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς διηγούμενοι*). Von solchen Wi-

der Philosophen über das Entstehen der Dinge in der Welt eben so wenig einer anderweitigen Anregung durch schon

---

desprüchen in den Systemen der alten Philosophen redet auch Ambrosius am angeführten Orte § 4., wo es heifst: *Inter has corum dissensiones quae potest esse veri aestimatio? cum alii mundum ipsum Deum esse dicant, quod ei mens divina, ut putant, inesse videatur; alii partes ejus, alii utrumque; in quo nec quae figura sit Deorum, nec qui numerus, nec qui locus, aut vita possit aut cura comprehendi.* Endlich betrachtet Justin am angeführten Orte c. 7. p. 12. auch noch die einzelnen Philosophen für sich, und weist die in ihren eigenen Schriften vorkommenden Widersprüche nach. So macht er uns darauf aufmerksam, dafs Plato bald drei Grundprincipien der Dinge, nämlich *θεὸν, ὕλην καὶ εἶδος*, annehme, bald zu diesen noch ein viertes: *τὴν καθόλου ψυχὴν* (= Weltseele), hinzufüge. Ferner erkläre er die *ὕλη* bald für *ἀγέννητος*, bald sage er, sie sey *γεννετή*, und wenn er dem *εἶδος* einmal *ἀρχὴν ἰδίαν* gebe, und von ihr sage, *καθ' ἑαυτὸ οὐσιῶσθαι*, so erkläre er darauf, dafs dieselbe *ἐν τοῖς νοήμασιν αὐτὸ τοῦτ' εἶναι*. Diesen Widerstreit erklärt er sich daraus, dafs sie nicht die Belehrung weiser Männer hätten annehmen, sondern lieber aus sich selbst entwickeln wollen (*τὸ μὴ βουληθῆναι δηλονότι παρὰ τῶν εἰδότων μανθάνειν, ἀλλ' ἑαυτοὺς οἴεσθαι τῇ ἀνθρωπίνῃ αὐτῶν περινοίᾳ τὰ ἐν οὐρανοῖς δύνασθαι γινώσκειν σαφῶς*). Solche Mängel aber liefsen sich (c. 9. p. 13.) bei den Propheten, an deren Spitze er Moses stellt, nicht nachweisen, weil sie ihre Weisheit und Lehren unmittelbar von Gott erhalten hätten (c. 8. p. 12.: *μηδὲν ἀπὸ τῆς ἰδίας αὐτῶν φαντασίας διδάξαντας ἡμᾶς, μηδὲ πρὸς ἀλλήλους διενεχθέντας, ἢ τὰ ἀλλήλων ἀνατρέπειν πειρωμένους, ἀλλ' ἀφιλονείκως καὶ ἀστασιάστως τὴν παρὰ θεοῦ δεξαμένους γνῶσιν, καὶ ταύτην διδάσκοντας ἡμᾶς*). Damit stimmt auch Theophil. *ad Autol.* II. c. 9. p. 354. vollkommen überein, er hebt aber namentlich ihre Uebereinstimmung hinsichtlich der Weltschöpfung c. 10. p. 355. in den Worten hervor: *καὶ πρῶτον μὲν συμφώνως ἐδίδαξαν ἡμᾶς, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν*, die er ebenfalls für Mittheilung des göttlichen Geistes erklärt (*κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας, καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων*). Dafs sich aber die Meinungen der Griechischen Philosophen über Weltschöpfung geändert, und, wie wir bereits gesehen, eine Theorie die andere aufgehoben und verdrängt habe, deutet auch Basilius *Homil. in Hex.* I. c. 2. p. 2 sq. in den Worten an: *πολλὰ περὶ φύσεως ἐπραγματεύσαντο οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοὶ, καὶ οὐδὲ εἷς παρ' αὐτοῖς λόγος ἕστηκεν ἀκίνητος καὶ ἀσάλευτος, ἀεὶ τοῦ δευτέρου τὸν πρὸ αὐτοῦ καταβάλλοντος*: weshalb er sich auch der Widerlegung ihrer Systeme überhoben wissen will, da sie von selbst in die Augen falle (*ἀρκοῦσι γὰρ ἀλλήλοις πρὸς τὴν οἰκείαν ἀνατροπήν*). Vorzüglich aber verwirft er zwei Ansichten als irrig und unstatthaft, einmal die Annahme der Schöpfung aus einer vorhandenen Materie (vergl. Chrysost. *Homil.*

vorhandene Schöpfungstheorieen bedurfte, als die von Moses aufgestellte anderswoher entlehnt war[7]). In beiden Fällen

---

in Gen. VII. T. II. p. 65.), und die Weltbildung aus Atomen (*οἱ δὲ ἄτομα καὶ ἀμερῆ σώματα, καὶ ὄγκους καὶ πόρους συνέχειν τὴν φύσιν τῶν ὁρατῶν ἐφαντάσθησαν*), welche nur als ein Werk des Zufalls betrachtet werden könne.

6) Monotheismus und Polytheismus als offenbare Gegensätze und das Unvereinbare beider erörtert Theophilus *ad Autol.* III. c. 7—9. p. 384 sqq. Nachdem er das Schwankende in dem letztern nachgewiesen und gezeigt, wie man sich daraus sogar zum Atheismus verirrt habe, hebt er den Werth des erstern c. 9. p. 386. in folgenden Worten hervor: *Ἡμεῖς δὲ καὶ θεὸν ὁμολογοῦμεν, ἀλλ᾿ ἕνα, τὸν κτίστην καὶ ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς, καὶ προνοίᾳ τὰ πάντα διοικεῖσθαι ἐπιστάμεθα, ἀλλ᾿ ὑπ᾿ αὐτοῦ μόνου· καὶ νόμον ἅγιον μεμαθήκαμεν· ἀλλὰ νομοθέτην ἔχομεν τὸν ὄντως θεὸν, ὃς διδάσκει ἡμᾶς δικαιοπραγεῖν καὶ εὐσεβεῖν καὶ καλοποιεῖν*: welche Grundzüge eben so wenig im Polytheismus nachzuweisen, als zu verwirklichen möglich waren.

7) Unter den noch vorhandenen Schöpfungstheorieen, von denen die ältesten wohl kaum über die Mosaische Zeit hinausgehen dürften, verdienen besonders die Indische, Phönicische, Chaldäische, Persische, Aegyptische und Griechische hervorgehoben zu werden. Ist dasjenige, was uns Strabo XV. aus den Nachrichten des Megasthenes im Allgemeinen über die *Indische* Theorie mittheilt: *ὅτι γεννητὸς ὁ κόσμος, καὶ φθαρτὸς — καὶ ὅτι σφαιροειδής· ὁ δὲ διοικῶν αὐτὸν καὶ ποιῶν δι᾿ ὅλου διαπεφοίτηκεν· αὐτοῦ ἀρχὰς δὲ τῶν συμπάντων ἑτέρας, τῆς δὲ κοσμοποιΐας τὸ ὕδωρ*, als eine zuverlässige Nachricht zu betrachten, zu welcher Clemens Alexandr. *Strom.* I. p 305. in einer aus derselben Quelle entlehnten Stelle gleichsam den historischen Commentar liefert, indem es daselbst heifst: *ἅπαντα μέντοι περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις, λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι· τὰ μὲν, παρ᾿ Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων· τὰ δὲ, ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων*; so läfst sich aus diesen wenigen Grundzügen, welche allerdings im Wesentlichen auf Griechische Weltansichten zurückführen, nicht leicht das entwickeln, was wir darüber in den Wedams, den heiligen Religionsbüchern dieses Volkes, mitgetheilt finden. Hier lassen sich zwar ältere Naturansichten von vielleicht spätern, mehr vergeistigten unterscheiden; allein ihr getrenntes Bestehen läfst sich eben so wenig mit Gewifsheit nachweisen, als sich ein Vereinigungspunct auffinden läfst, aus welchem diese verschiedenen Richtungen hervortreten konnten. Die ersten Grundzüge einer Weltentstehung scheinen hier in der Trennung des Urgrundes in das männliche und weibliche Geschlecht, oder in dem Hervortreten aus einem Ei enthalten zu seyn (Vergl. Colebrooke *Asiat. Researches* VII. p. 280.). Das (V. p 356.) erwähnte Opfer des *Brahma* könnte als Entäufserung eines Theils des höchsten Wesens zur Sterblichkeit eben so, wie erstere An-

tritt individuelle Anschauung hervor, sie wird aber dort durch die Materie begrenzt, während hier die Endursache aus dem

---

nicht, die Weltschöpfung versinnlichen sollen: die Vorstellung aber, nach welcher der Grund alles Daseyns auf mystische Weise als weder Seyn noch Nichtseyn, weder Tod noch Leben, weder Tag noch Nacht beschrieben wird, kann nur andeuten, dafs die Schöpfung der Welt weder von Göttern, noch von Menschen, als mit ihr zugleich geschaffenen Wesen, erkannt werden könne. Da jedoch dabei der Geist als der schaffende Saame betrachtet wurde, so trat die Welt gleichsam als eine Entwickelung und Verwirklichung der göttlichen Kraft hervor, indem das geordnete Seyn aus dem ungeordneten durch das Verlangen des Urgrundes sich entwickelte, während in dem Vorhergehenden die Schöpfung als ein Opfer und als ein Eingehen in die Nichtigkeit des Lebens betrachtet werden kann. Letzterer Art ist auch die Vergleichung der Weltschöpfung mit dem Schlafen Brahma's und seines vor- und urweltlichen Seyns mit dem Wachen. Tritt nun aber auch in den Nachrichten des **Megasthenes** mehr eine Annäherung an Griechische Philosopheme hervor, so sind doch auch diese Grundzüge so allgemein, dafs sie, mehr den Sinn andeutend, nicht die sinnliche Auffassung errathen lassen, welche in den Bildern der Wedams ausgeführt ist; und somit wird wohl ein Verwandtseyn derselben mit Griechischen Ideen eben so aufgehoben werden müssen, als die Behauptung grundlos wäre, sie mit der Hebräischen Schöpfungstheorie deshalb in Zusammenhang bringen zu wollen, weil nach einzelnen Zügen die Schöpfung aus Nichts aus ihr entwickelt werden könnte. — Mehr Uebereinstimmung mit Mosaischen und Griechischen Weltansichten und ihrer Entstehung läfst sich nach historischen Gründen in der *Phönicischen* Schöpfungsmythe erwarten, wenn die aus **Sanchuniathon** bei **Eusebius** *Praep. evang.* I. 10. befindliche Stelle ächt ist. Als Grundprincipe aller Dinge nennt er uns *ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη* oder *πνοὴν ἀέρος ζοφώδους καὶ χάος θολερὸν, ἐρεβῶδες*, und: erklärt beide für *ἄπειρα καὶ διὰ πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχοντα πέρας*, was freilich von der Mosaischen Darstellung sehr abweicht, auch deutet letzteres mehr auf eine *ὕλη ἄμορφος* oder *ὑποκειμένη* hin; das *πνεῦμα* aber, von dem es heifst: *ἠράσθη τῶν ἰδίων ἀρχῶν, καὶ ἐγίνετο σύγκρασις*, und; *αὐτὰ δὲ οὐκ ἐγίνωσκε τὴν αὐτοῦ κτίσιν*, aus dessen Vermischung mit dem Chaos das *Μώτ* entstand, das Einige durch *ἰλύν*, Andere durch *ὑδατώδους μίξεως σῆψιν* erklären, und woraus der Saame und die Erzeugung aller Dinge hervorging (*πᾶσα σπορὰ κτίσεως καὶ γένεσις ὅλων*), könnte einigermafsen an das רוּחַ מְרַחֶפֶת *Gen.* 1. 2. erinnern, in so fern *Μώτ* (— מוט) den in Bewegung gesetzten *ἄβυσσος* (תְּהוֹם), also die von Wasser befreite Erde (*ἰλύν*) bezeichnen dürfte. Vergl. **Apollon. Rhod.** *Argon.* IV. 677 sq. **Virgil.** *Ecl.* IV. 35 sq. Allein auch hier zeigt sich nur eine entferntere Verbindung der Ideen. — Was ferner die Nachrichten anbelangt, welche über den *Chaldäischen* Schöpfungsmythus

unendlichen Wesen der Gottheit hervortritt. Daher die mühsame Entwickelung der Schöpfungsidee in der Griechi-

---

Eusebius *Praeparat. evang.* I. c. 1. 2. und Syncellus *Chronogr.* p. 30. aus Berosus mitgetheilt haben, so läfst sich wohl mit einiger Gewifsheit annehmen, dafs dieser Mythus nicht unmittelbar aus den Hebräischen Urkunden geflossen sey. Denn wird auch bei Syncellus eine vorweltliche Zeit angegeben, wo Alles Finsternifs und Wasser war (*γενέσθαι χρόνον, ἐν ᾧ τὸ πᾶν σκότος καὶ ὕδωρ* — —), was einige Aehnlichkeit mit *Gen.* 1, 2. zu haben scheint: so weicht doch die unmittelbar darauf folgende Schöpfung Himmels und der Erde im Wesentlichen sehr von der Mosaischen Darstellung ab, da uns hierüber gesagt wird: *Belus* habe seine Gattin (*Omoroka* = *Ocean*) in zwei Hälften zerrissen, und aus der einen die Erde, aus der andern den Himmel gebildet (*Βῆλον σχίσαι τὴν γυναῖκα* (*Ὁμόρωκα*) *μέσην, καὶ τὸ μὲν ἥμισυ αὐτῆς ποιῆσαι γῆν, τὸ δὲ ἄλλο ἥμισυ οὐρανόν*). Während aber der Urzustand mehr auf Griechische Vorstellungen hinführt (vgl. Thales, oben Anm. 5. S. 112), würde das Letztere immer nur als eine sehr getrübte Nachbildung von *Gen.* 1, 1. erscheinen. — Folgen ferner in der Kosmogenie der *Perser* (vgl. Kleuker *Zend-Avesta* Bd. 3. S. 55 ff.) die einzelnen Theile der Schöpfung fast in derselben Ordnung auf einander, wie bei Moses, und bildete *Ormuzd*, als die reinste Lichtnatur, in verschiedenen Epochen zuerst den Himmel, dann Feuer, Wasser, Erde, Bäume, Thiere und zuletzt den Menschen: so konnte auch diese folgerechte Naturentwickelung unabhängig bei diesem Volke hervorgetreten seyn, zumal da der Dualismus, aus welchem der Wechsel des Lichtes und der Finsternifs in dem Kampfe zwischen *Ahriman* und *Ormuzd* hervortritt, der Mosaischen Darstellung gänzlich fremd ist; und könnte auch die Lichtschöpfung zwischen Himmel und Erde, in deren Kreis die Gestirne hineingezogen werden, nach der erwähnten Vorstellung vom *Ormuzd* auf Urlicht und Schöpfung der Himmelskörper bei Moses hindeuten: so ist doch auch wohl diefs weniger für Nachbildung als für ein auf eigene Beobachtung sich gründendes Resultat zu halten. — Als ein Gemisch von Mosaischer und Griechischer Weltbildung könnte eher der Schöpfungsmythus der *Aepypter* betrachtet werden, von dem Diogenes Laert. in der Einl. im Allgemeinen berichtet, dafs sie angenommen: *ἀρχὴν εἶναι τὴν ὕλην, εἶτα τὰ τέσσερα στοιχεῖα ἐξ αὐτῆς διακριθῆναι, καὶ ζῶά τινα ἀποτελεσθῆναι*, worüber aber Diodorus Sic. I. 7. ausführlicher Folgendes mittheilt. Nachdem derselbe ebenfalls die Entwickelung der Dinge aus der *Hyle* als das Grundprincip dieses Mythus vorausgeschickt (*κατὰ γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανὸν καὶ γῆν, μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως· μετὰ δὲ ταῦτα διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ' ἀλλήλων τὸν μὲν κόσμον περιλαβεῖν ἅπασαν τὴν ὁρωμένην ἐν αὐτῷ σύνταξιν, τὸν δὲ ἀέρα κινήσεως τυχεῖν συνεχοῦς*): so läfst er nach dem Systeme des Anaxagoras nach dem Gesetze der Schwere das Licht nach oben steigen, das Schlammartige aber

schen Philosophie, bis sie sich durch Plato zu dem Begriffe eines Weltschöpfers emporgearbeitet hatte [8]), so wie die

---

nach unten sinken (*διὰ τὴν κουφότητα — διὰ τὸ βάρος*), und aus letzterm Meer und Erde bilden, welche letztere aber erst nach und nach durch das Sonnenfeuer Festigkeit erhielt (*γῆν πηλώδη καὶ παντελῶς ἁπαλήν· ταύτην δὲ τὸ μὲν πρῶτον τοῦ περὶ ἥλιον πυρὸς καταλάμψαντος πῆξιν λαβεῖν*). Auf ihrer noch feuchten Oberfläche bildeten sich Blasen, aus welchen, wie aus Eiern nach gesprengter Rinde, Thiere erzeugt wurden (*ζωογονουμένων δὲ τῶν ὑγρῶν διὰ τῆς θερμασίας, — τῶν ὑμένων διακαυθέντων τε καὶ περιῤῥαγέντων ἀναφυῆναι καὶ φανῆναι παντοδάπους τύπους ζώων*). Als aber die durch die Sonnenhitze immer fester werdende Erde diese Zeugung nicht weiter fortsetzen konnte, so trat an ihre Stelle die Fortpflanzung durch Begattung (*μηκέτι δύνασθαι ζωογονεῖν — ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα μίξεως ἕκαστα γεννᾶσθαι τῶν ἐμψύχων*). Besuchten nun nach Justinus Martyr *Cohort. ad Graec.* c. 14. p. 18. die Griechischen Weisen Aegypten und bereicherten dort ihre Kenntnisse, so könnte dieser Mythus, reicht er über die Zeiten des Anaxagoras hinaus, eher als die Grundlage dieses Griechischen Philosophems betrachtet werden. Je weniger Uebereinstimmung aber sich in demselben mit Mosaischer Darstellungsweise nachweisen läfst, um so mehr wird es wahrscheinlich, dafs wenigstens nicht aus Aegypten die Griechischen Philosophen über den Hebräischen Schöpfungsmythus belehrt werden konnten, wie diefs bereits Einl. Anm. 4. S. 109 ff. nachgewiesen worden ist. In der Griechischen Kosmogenie endlich, wie sie Hesiod. *Theog.* 116 sqq. Aristoph. *Aves* 693 sqq. und Andere darstellen, könnte zwar das aus dem *Χάος* erzeugte *Ἔρεβος* und *Νύξ* mit חֹשֶׁךְ und עֶרֶב, *Τάρταρος* mit תְּהוֹם, und der erzeugende *Ἔρως* mit dem רוּחַ מְרַחֶפֶת verglichen werden, was aber noch lange keine Nachbildung voraussetzt. Am meisten jedoch dürfte sich der Mosaischen Darstellung die Ausführung in ihren Grundzügen nähern, welche wir bei Ovid. *Metam.* I, 5 sqq. finden. — Vergl. Plato *Timaeus* p. 24.

8) Wenn Plato *de Legg.* X. p. 179. (P. III. Vol. III.) darauf hindeutet, dafs das hohe Alterthum das Daseyn der Götter von dem Vorhandenseyn der Welt abhängig gemacht habe, indem dasselbe die einzelnen Theile, wie Erde, Sonne, Mond, Gestirne u. s. w., als Götter verehrte; so giebt er sogleich darauf zu erkennen, dafs diese Weltansicht für seine Zeit unbrauchbar geworden sey, indem er in Bezug auf das eben Gesagte p. 180. hinzufügt: *ἐμοῦ γὰρ καὶ σοῦ, ὅταν τεκμήρια λέγωμεν ὡς εἰσὶ θεοί, ταῦτα αὐτὰ προφέροντες, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ ἄστρα καὶ γῆν, ὡς θεοὺς καὶ θεῖα ὄντα, ὑπὸ τῶν σοφῶν τούτων ἀναπεπεισμένοι ἂν λέγοιεν, ὡς γῆν τε καὶ λίθους ὄντα αὐτὰ καὶ οὐδὲν τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα, λόγοισι δὲ ταῦτα εὖ πως εἰς τὸ πιθανὸν περιπεπεμμένα.* In wie fern nun sich aus Obigem keineswegs Weltbildung nachweisen lasse, welche er selbst erst nach dem Scheiden der Urstoffe hervortreten läfst,

gleich einem Lichtstrahle aus höherer Offenbarung hervortretende Ansicht, welche Moses als das Resultat seiner

---

legt er dieses Ordnen selbst im *Timaeus* p. 96. (P. III. Vol. II.) der Mitwirkung der Gottheit bei, indem er sagt: ὥσπερ γὰρ οὖν καὶ κατ᾽ ἀρχὰς ἐλέχθη, ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὑτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, — τότε γὰρ οὔτε τούτων ὅσον μὴ τύχῃ τι μετεῖχεν, οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομαζομένων ἀξιόλογον ἦν οὐδὲν, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ, καὶ εἴ τι τῶν ἄλλων· ἀλλὰ πάντα ταῦτα πρῶτον διεκόσμησεν, — woraus erst die Welt entstand: ἔπειτα ἐκ τούτων πᾶν τόδε ξυνεστήσατο. Vergl. Timaeus den Lokrer *ed. Marquis d'Argens* (Berlin 1763. 8) c. 3. § 3. p. 202. und § 11. p. 207. Hieraus nun bildete sich bei Plato die Idee eines Weltschöpfers (δημιουργός), welche er im *Timaeus* p. 23. so entwickelt: παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν, und wenn er weiter fortfährt: τῷ δ᾽ αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ᾽ αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι, so fühlt er auch zugleich die Schwierigkeit, diesen Weltschöpfer zu finden, oder näher zu schildern (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Ist er nun auch bemüht, diesen Weltschöpfer in allen seinen Eigenschaften aufgefafst darzustellen, so tritt doch aus allen seinen Vorstellungen immer nur der Begriff einer seinen Schöpfungen zum Grunde gelegten ὕλη hervor (vergl. Aristot. *de coelo* III. 8. mit Plato *Timaeus* p. 58 sqq.); und hat er uns denselben bereits auch ziemlich umfassend als ποιητήν und πατέρα kennen gelehrt, so geht er doch anderwärts noch tiefer in sein geistiges Wesen ein, und bezeichnet ihn mit den Namen φρόνησις und νοῦς, indem er im *Philebus* p. 168. (P. II. Vol. III.) νοῦς durch βασιλεὺς οὐρανοῦ τε καὶ γῆς erklärt. Dafs er diesen Begriff aus dem Systeme des Anaxagoras entlehnt, gesteht er uns in s. *Phaedo* p. 84. (P. II. Vol. III.), wo es unter Anderm heifst: ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινὸς, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος, ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ᾽ οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ, ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ. — — Dieselbe Vorstellung legt auch Philo *de opif. mundi* p. 2. dem Moses unter, indem er bei ihm die Weltschöpfung auf Ursache und Wirkung gegründet hervortreten läfst, und erstere ebenfalls durch die Benennung νοῦς auszeichnet. Diese Stelle, in welcher es heifst: ἔγνω δὴ, ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσιν, τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν· καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον, ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν —. τὸ δὲ παθητὸν, ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ, μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, führt unverkennbar auf blofse Nachbildung der eben erwähnten Platonischen Darstellungsweise. Wenn ferner Plato seinem Weltschöpfer im *Sophist.* p. 238. (P. II. Vol. II.) den Namen ποιη-

tiefern Einsicht in das einige göttliche Wesen zu geben im

τικὴν τέχνην beilegt: so sehen wir aus der p. 234. darüber gegebenen Erklärung: ζῶα δὲ πάντα θνητὰ καὶ φυτὰ, ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται, καὶ ὅσα ἄψυχα ἐν γῇ ξυνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα, μῶν ἄλλου τινὸς ἢ θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα, dafs er dabei auf die Mannichfaltigkeit der Formen und Gestaltungen hindeuten wollte, welche aus dem rohen Naturstoffe von ihm gebildet wurden. Ist nun das im *Timaeus* p. 25. befindliche ὁ ξυνιστὰς, synonym mit δημιουργὸς, im Allgemeinen auf die äufsere Thätigkeit zu beziehen, so bezeichnet er die Eigenschaften seines Willens durch die Benennungen: ἀγαθὸς und ἄριστος, von denen er erstere selbst durch βουληθεὶς ἀγαθὰ μὲν πάντα erklärt, und noch bezeichnender in dem Ausdrucke: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, zusammenfafst, deren schaffende Kraft er *de Rep.* VII. p. 331. (P. III. Vol. I.) darstellt. Dafs endlich auch Plato seinen Weltschöpfer λόγος genannt habe, was seiner Bedeutung nach dem νοῦς und der ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα am nächsten steht, ergiebt sich aus *Epinom.* p. 363. (P. III. Vol. III.), wo es heifst: ξυναποτελῶν κόσμον, ὃν ἔταξε λόγος ὁ πάντων θειότατος ὁρατόν. Denselben Ansichten folgten auch die Neuplatoniker, welche die Gottheit τὸ πρῶτον, τὸ ἀγαθὸν, τὸ ἕν, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὂν nannten, wozu Plotinus's *Ennead.* VI. L. IX. p. 760. diese Erklärung giebt: γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν· οὔτε οὖν τὶ, οὔτε ποῖον, οὔτε πόσον, οὔτε νοῦν, οὔτε ψυχὴν, οὔτε κινούμενον, — οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ' αὐτὸ, μονοειδὲς, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον, πρὸ εἴδους ὂν παντὸς, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως. Vergl. noch *Ennead.* III. L. VIII. p. 252. V. L. I. p. 489. L. II. p. 493. VI. L. II. p. 603. Jamblichus *de myster. Aegypt.* VIII. c. 2. — Aus dem Platonismus ging aber auch die Idee eines von Gott verschiedenen Weltschöpfers in die *Gnostischen* Systeme über, und namentlich berichtet uns Theodoret *Haeret. fab.* I. 26. über Cerdo: Ὁ Κέρδων ἔφη, ἄλλον εἶναι θεὸν τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄγνωστον τοῖς προφήταις, ἄλλον δὲ τοῦ παντὸς ποιητὴν καὶ τοῦ νόμου τοῦ Μωσαικοῦ νομοθέτην, καὶ τὸν μὲν εἶναι δίκαιον, τὸν δὲ ἀγαθόν. Derselbe Weltschöpfer aber, welcher hier ἀγαθὸς genannt wird, wird in den Systemen, welche aus Orientalischer Philosophie hervorgingen, und namentlich ihre Gnosis dem Judenthume entgegensetzten, als ein dem höchsten Gotte durchaus feindseliges Wesen dargestellt. So fügt z. B. Epiphanius *Haer.* 41., wo er von zwei Göttern redet, und den einen ebenfalls τὸν ἀγαθὸν, ἄγνωστον und πατέρα τοῦ Ἰησοῦ nennt, sogleich hinzu: καὶ ἕνα τὸν δημιουργὸν, πονηρὸν ὄντα καὶ γνωστὸν, λαλήσαντα ἐν τῷ νόμῳ, καὶ ἐν τοῖς προφήταις φανέντα, καὶ ὁρατὸν πολλάκις γενόμενον. Vereinigten aber auch wiederum Saturnin und seine Anhänger bei Theodoret *Haeret. fab.* I. c. 16. den Weltschöpfer mit dem μεγάλῳ ἀγνώστῳ θεῷ, indem sie ihn πατέρα ἀγαθὸν und ποιητὴν nannten, so stellten sie doch auch diesem Gotte ein böses, ihm widerstreitendes Prin-

Stande war [9]). Dort ringen sich Elemente aus chaotischer

---

cip gegenüber (*ἀντιταξάμενον τῷ ἀγαθωτάτῳ πατρὶ*), worunter sie ebenfalls den Weltschöpfer der Juden verstanden zu haben scheinen, da es von ihm heifst, dafs er *εἷς τῶν ἀγγέλων* gewesen sey. Auf ähnliche Weise heifst es von den Manichäern bei Theodoret *Haer. fab.* I. 26.: *Οὗτος (Μάνης) δύο ἀγεννήτους καὶ ἀϊδίους ἔφησεν εἶναι, θεὸν καὶ ὕλην, καὶ προσηγόρευσε τὸν μὲν θεὸν φῶς, τὴν δὲ ὕλην σκότος· καὶ τὸ μὲν φῶς ἀγαθὸν, τὸ δὲ σκότος κακόν* (= Ahriman und Ormuzd). Dieser Lehre nun tritt Joannes Damasc. *Orthod. fid.* I. c. 5. in den Worten entgegen: *εἰ οὖν πολλοὺς ἐροῦμεν θεοὺς, ἀνάγκη διαφορὰν ἐν τοῖς πολλοῖς θεωρεῖσθαι· εἰ γὰρ οὐδὲ μία διαφορὰ ἐν αὐτοῖς, εἷς μᾶλλόν ἐστι καὶ οὐ πολλοί· εἰ δὲ διαφορὰ ἐν αὐτοῖς, ποῦ ἡ τελειότης;* und fährt dann weiter so fort: *πῶς δὲ καὶ πολλοῖς οὖσι τὸ ἀπερίγραπτον φυλαχθήσεται, ἔνθα γὰρ ἂν εἴη ὁ εἷς, οὐκ ἂν εἴη ὁ ἕτερος· πῶς δὲ ὑπὸ πολλῶν κυβερνηθήσεται ὁ κόσμος, καὶ οὐ διαλυθήσεται, καὶ διαφθαρήσεται, μάχης ἐν τοῖς κυβερνῶσι θεωρουμένης.*

9) Schon Philo sagt im Allgemeinen *de mund. opif.* p. 29.: *Μωσῆς ὀξυωπιστέροις ὄμμασι καὶ τὰ μακρὰν εἰωθὼς εὖ μάλα θεωρεῖν καὶ καταλαμβάνειν,* was die Christlichen Kirchenlehrer als eine Würdigung des göttlichen Anschauens und Verkündigung der göttlichen Gröfse darstellen. Diefs geschieht namentlich von Basilius *Homil. in Hexaëm.* I. c. 1. p. 2., wo es heifst: *Οὗτος τοίνυν ὁ τῆς αὐτοπροσώπου θέας τοῦ θεοῦ ἐξίσου τοῖς ἀγγέλοις ἀξιωθεὶς, ἐξ ὧν ἤκουσε παρὰ τοῦ θεοῦ διαλέγεται ἡμῖν,* weshalb er auch die Darstellung seiner Schöpfungsgeschichte der Mittheilung des heiligen Geistes zuschreibt, indem er so fortfährt: *ἀκούσωμεν τοίνυν ἀληθείας ῥημάτων οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας ἀνθρωπίνης, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος λαληθέντων.* Hiermit stimmt auch Chrysostomus *Homil. in Gen.* IV. p. 30. in den Worten überein: *οὐδὲ γὰρ οἰκείᾳ δυνάμει φθέγγεται, ἀλλ' ἅπερ ἂν ἡ τοῦ πνεύματος χάρις ἐνηχήσῃ, ταῦτα διὰ τῆς οἰκείας προφέρει γλώττης διδάσκων τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν.* Für göttliche Offenbarung erklärt ferner die Mosaische Ansicht Ambrosius in s. *Hexaëm.* I. c. 2. § 6., wo er uns gleich dem Basilius belehrt: *non visione neque in somniis, sed os ad os cum Deo summo locutus, neque in specie, neque per aenigmata, sed clara atque perspicua praesentiae divinae dignatione donatus.* Er habe daher (§ 7.) in seiner Darstellung nur das göttliche Wort ausgesprochen: *Effudit, quae in eo Dominus loquebatur,* und demnach nicht *persuasione humanae sapientiae, nec in philosophiae simulatoriis disputationibus, sed in offensione spiritus et virtutis tanquam testis divini operis* geredet. Auf diese göttliche Mittheilung gründete daher auch Chrysostomus *Homil. in Gen.* II. p. 11. das Ansehen des Moses vor allen übrigen Propheten, da er gewürdigt gewesen sey: *μετὰ πολλὰς γενεὰς γεγονὼς ὑπὸ τῆς ἄνωθεν δεξιᾶς ὁδηγούμενος ἐκεῖνα εἰπεῖν, ἃ πρὸ τῆς αὐτοῦ γενέσεως ὑπὸ τοῦ τῶν ἁπάντων ἐδημιουργήθη δεσπότου,* und meint, er habe gleich in den ersten Worten sa-

Verwirrung hervor; hier gestaltet und ordnet der Wink oder das Wort des unsichtbaren Gottes [10]).

---

gen wollen: μὴ παρ' ἀνθρώπου διδασκόμενος ταῦτα φθέγγομαι, ὁ ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι αὐτὰ παραγαγὼν, οὗτος καὶ τὴν ἐμὴν γλῶτταν πρὸς τὴν τούτων ἐξήγησιν παρώρμησεν, daher er auch das Ganze gleichsam für Gottes Worte angesehen wissen will (ὡς οὖν οὐκέτι παρὰ Μωΰσεως ταῦτα ἀκούοντες, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ τοῦ τῶν ὅλων Θεοῦ διὰ τῆς τοῦ Μωΰσεως γλώττης οὕτω τοῖς λεγομένοις προσέχωμεν παρακαλῶ). Eben so heifst es bei Severianus Gabalit. *Orat.* I. *de mundi creatione*, in Chrysost. *Opp. ed. Montfaucon.* Tom. VI. p. 437.: Μωϋσῆς εἶπεν τὰ προγεγονότα, ἄλλοι (προφῆται) τὰ μέλλοντα. οὕτως οὖν δεῖ προσέχειν τῇ ἱστορίᾳ ταύτῃ, οὐχ ὡς διηγήματι, ἀλλ' ὡς προφητείᾳ ἀληθινῇ ἐκ πνεύματος ἁγίου λελαλημένῃ. Ueber des Moses Weisheit vergl. noch Ambrosius *Hexaëm.* VI. c. 2. § 8. c. 3. § 9. Chrysostomus *Homil. in Gen.* XII. p. 116.

10) Das Chaos, woraus sich die Elemente hervorwanden, hängt mit der schon erwähnten ὕλη ἄμορφος auf das Genaueste zusammen. Vergl. Hesiod. *Theog.* v. 116 — 125. Orpheus *Argon.* v. 12 sqq. 421 sqq. Aristophanes *Aves* v. 693 sq. Ovid, *Metam.* I. 5 sqq. Diodorus Sic. *Bibl.* I. Macrobius *Saturnal.* VIII. c. 16. Strabo XV. Selbst bei Plato liegt, wie wir bereits gesehen haben, der rohe Naturstoff noch ordnungslos unter einander, weshalb er von ihm auch im *Timaeus* p. 79. sagt: οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομαζομένων ἀξιόλογον ἦν οὐδὲν, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ εἴ τι τῶν ἄλλων, auch läfst er nicht die Elemente durch sich selbst entwickeln, sondern giebt diesen Urstoff seinem Weltschöpfer als Bildner in die Hände, und sagt von ihm p. 96.: ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. Hiefs es aber gleich von den Elementen vorher, dafs sie ordnungslos unter einander lagen, so scheint diefs doch durch eine Stelle im *Timaeus* p. 27 sqq. aufgehoben zu werden, wo es von der Erde, die aus einer regellosen Materia nach der ewigen Idee zu einem belebten, beseelten, mit Vernunft begabten Wesen durch die Weltseele gestaltet wurde, in wie fern sie als sichtbarer und fester Körper (ὁρατὸν ἁπτόν τε) hervortreten sollte, heifst, dafs Gott zuerst das Feuer und die Erde als Elemente geschaffen (ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος ξυνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει), und als das Bindende und Einende zwischen beide Luft und Wasser hingestellt habe. Vergl. Aristot. *de generat. et corrupt.* II. 3. Allein auch hier ist unbezweifelt zunächst von dem Scheiden der Elementarstoffe aus dem Chaos die Rede, welche auf diese Weise als einzelne Schöpfungen hervortraten, und nun zur Bildung der Gegenstände verbraucht wurden. Diese Darstellungsweise schliefst aber die Mosaische Schöpfungstheorie völlig aus, da das Schaffen aus Nichts nur durch einen sich durch Schaffen offenbarenden Willen gedacht werden kann. So deutlich nun diefs schon bei

Zu den die **Mosaische** Schöpfungstheorie besonders auszeichnenden Vorzügen aber gesellt sich noch der über-

---

Moses durch das von ihm gebrauchte ויאמר hervortritt, so unzweideutig haben dasselbe auch die neutestamentlichen Schriftsteller durch *ῥῆμα τοῦ θεοῦ Hebr.* 11, 3. vergl. mit 1, 3., *θέλημα τοῦ θεοῦ Apocal.* 4, 11., und *βουλὴ τοῦ θελήματος Eph.* 1, 11. ausgesprochen, und daher verweisen auch die kirchlichen Schriftsteller auf die Schöpfung durch das Wort. Ohne jedoch hier eine weitläufige Erörterung folgen zu lassen, wie sie z. B. die Stelle bei **Tatian** *Orat. contra Graec.* c. 5. p. 247. erfordern würde, sollen daraus in Bezug auf unsern Gegenstand nur die Worte: *οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας,* ausgehoben werden, welche ihre Erklärung bei **Philo** *de sacrif. Caini et Abel* p. 140. finden, wo es ebenfalls vom göttlichen Worte heifst: *ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν* (nämlich zwischen das Sprechen und Schaffen) *τιθείς*. Für eine durch That sogleich hervortretende Willenserklärung nimmt es auch gleich **Ephräm** an mehrern Stellen **Chrysostomus**. So fügt er namentlich *Homil. in Gen.* V. p. 43. nach: *εἶπε μόνον, καὶ τὸ ἔργον ἠκολούθησε,* sogleich erklärend p. 44. hinzu: *τοῦτο γὰρ ἴδιον θεοῦ, τὸ κατὰ τὸ ἑαυτοῦ βούλημα τὰ δημιουργήματα ἡνιοχεῖν.* Vgl. noch *Homil.* IV. p. 31. V. p. 40. XIII. p. 126. Dafs man aber hierbei nicht an den neutestamentlichen *Λόγος* denken könne, fällt von selbst in die Augen, da er sich *Homil.* VII. p. 64. in derselben Beziehung auch der Worte: *καὶ τὸ μὲν ῥῆμα βραχὺ καὶ ῥῆμα ἕν,* bedient. In demselben Sinne heifst es auch bei **Gregor. Nyss.** *Ἀπολογετ. in Hexaëm.* T. I. p. 9.: *ἐπὶ γὰρ τοῦ θεοῦ, κατά γε τὴν ἡμετέραν ὑπόληψιν, τὸ ἔργον λόγος ἐστί· διότι ποῦ τὸ γινόμενον, λόγῳ γίνεται. καὶ ἄλογόν τι καὶ συντυχικὸν καὶ αὐτόματον ἐν τοῖς θεόθεν ὑφεστῶσι νοεῖται οὐδέν,* und kurz darauf sagt er von der Lichtschöpfung durch das Wort p. 10.: *ὅτι θεῖος λόγος ἐστὶ τὸ τοῦ φωτὸς ἔργον πᾶσαν ἔννοιαν παρ' ὧν ἀνθρωπίνην.* Wenn aber auch **Basilius** *Homil. in Hexaëm.* IX. c. 2. p. 81. von dem göttlichen Worte sagt: *νόησον ῥῆμα θεοῦ διὰ τῆς κτίσεως τρέχον, καὶ τότε ἀρξάμενον καὶ μέχρι νῦν ἐνεργοῦν, καὶ εἰς τέλος διεξιόν, ἕως ἂν ὁ κόσμος συμπληρωθῇ*: so bleibt er doch nicht in allen Theilen der Schöpfung dieser Ansicht treu, sondern läfst auch die anderwärts durch dasselbe Wort angedeutete Schöpfung durch den eigentlichen *Λόγος*, den Sohn, vollziehen. Denn nachdem er zuvörderst *Homil. in Gen.* III. c. 2. p. 23. über das: *πῶς ὁ θεὸς διαλέγεται,* gesprochen, und alle von menschlicher Vorstellungsweise entlehnte Erklärungen als etwas *μυθῶδες* verworfen, da man sich vielmehr das göttliche Wort so zu denken habe: *ὅτι τὸ θεῖον βούλημα καὶ ἡ πρώτη ὁρμὴ τοῦ νοεροῦ κινήματος, τοῦτο λόγος ἐστὶ τοῦ θεοῦ*: so folgert er dennoch aus den Worten: *ἐποίησε τὸ στερέωμα,* dafs Gott in dieser Stelle nicht blofs die Schöpfung des Gegenstandes gewollt, sondern einem Andern die Ausführung übertragen habe (*ὅτι οὐχὶ γενέσαι μόνον ἐβουλήθη τὴν κτίσιν, ἀλλὰ καὶ διά τινος συνεργοῦ παραχθῆναι ταύτην εἰς γέννησιν,*

raschende Moment der augenblicklichen Entstehung, ohne dafs dabei das Fortschreiten von der ersten Entwickelung zur höchsten Vollkommenheit übersehen ist, worin sich zugleich der Standpunct zu erkennen giebt, von welchem aus Moses das unendliche Wesen der Gottheit betrachtet wissen wollte[11]). Auch bei ihm ist die sichtbare Natur an

---

und meint, dafs, indem hierin Befehl und Unterredung (ᾧ προστάσσει καὶ ᾧ διαλέγεται) zusammen vereinigt sey, auf den Sohn hingedeutet werde (διὰ τοῦτο ὁδῷ τινι καὶ τάξει ἡμᾶς εἰς τὴν περὶ τοῦ μονογενοῦς ἔννοιαν προσβιβάζει). Die Darstellungsweise selbst aber, nach welcher der Sohn erst durch das Wort aufgefordert werden müsse, nennt er eine blofs zu unserm Verständnisse gewählte, da derselbe nicht erst einer solchen Aufforderung bedurft habe (ὥστε διαναστῆναι τὸν νοῦν ἡμῶν πρὸς τὴν ἔρευναν τοῦ προσώπου, πρὸς ὃν οἱ λόγοι, σοφῶς καὶ ἐντέχνως τὸ σχῆμα τοῦτο τῆς διαλέκτου παρείληπται). Eine dem Gegenstande würdige Erklärung giebt endlich auch bei Erklärung der Lichtschöpfung Theodoret *Interrog. in Gen.* 9. p. 13. (*ed. Schulzian.* Tom. I.), indem er daselbst sagt: *Οὐκ ἄλλῳ τινὶ κελεύει δημιουργεῖν, ἀλλὰ τὰ μὴ ὄντα καλεῖ. ἐνταῦθα δὲ πρόσταγμα τὸ βούλημα. — εἰ δὲ καὶ φωνῇ τινι ἐχρήσατο, δῆλον, ὡς οὐ τῶν ἀψύχων ἕνεκα στοιχείων, ἀλλὰ τῶν ἀοράτων χάριν δυνάμεων· ἵνα γνῶσιν, ὡς αὐτοῦ κελεύοντος τὰ μὴ ὄντα συνίσταται.*

11) Auf momentane Schöpfung der Dinge, welche jedoch Ephräm nur in den einzelnen, der Ordnung nach auf einander folgenden Theilen der Welt anerkennt, deutet Basilius hin, wenn er *Homil. in Hexaëm.* I. c. 2. p. 3. sagt: ὁ τοῦ παντὸς τούτου δημιουργὸς, οὐχ ἑνὶ κόσμῳ σύμμετρον τὴν ποιητικὴν ἔχων δύναμιν, ἀλλ' εἰς τὸ ἀπειροπλάσιον ὑπερβαλλουσαν, τῇ ῥοπῇ τοῦ θελήματος μόνῃ εἰς τὸ εἶναι παρήγαγε τὰ μεγέθη τῶν ὁρωμένων. Und Ambrosius fühlte *Hexaëm.* I. c. 2. § 5. das Ueberraschende der Worte: *In principio fuit*, wenn er sie darum allen andern vorangestellt glaubt, *ut incomprehensibilem celeritatem operis exprimerent, cum effectum prius operationis impletae, quam indicium coeptae explicuisset.* Den Grundsatz aber, dafs immer eine folgerechte Entwickelung der Dinge angenommen werden müsse, namentlich ein Fortschreiten zum Vollkommnern, machte schon die Ionische Schule, welche von einem Grundprincip ausgehend, dieses augenblickliche Hervortreten der Dinge nicht kannte, geltend; und auch Plato behält ihn bei, wenn er unter Anderm im *Timaeus* p. 21. sagt: *ἔδοξε γὰρ ἡμῖν, Τίμαιον μὲν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν, ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν.* Von dieser geordneten Aufeinanderfolge (τάξις — ἀκολουθία) spricht auch im Allgemeinen Gregor. Nyss. *Ἀπολογ.* p. 8.: *εἱρμός τις ἀναγκαῖος κατά τινα τάξιν ἐπηκολούθησεν, ὥστε τὸ πῦρ προλα-*

einen rohen Stoff als Grundlage der Dinge, an Elemente, gebunden: aber sie liegen nicht mehr chaotisch unter einander, sondern nach dem Gesetze der specifischen Schwere und Dichtheit bereits geordnet über einander, so daſs sie gleichsam als Uebergänge des gröbern zu dem verfeinerten Stoffe betrachtet werden können[12]). Das Substrat ist die

---

βεῖν μὲν καὶ προεκφανῆναι τῶν ἄλλων τῶν ἐν τῷ παντὶ θεωρουμένων, καὶ οὕτω μετ' ἐκεῖνο, τὸ ἀναγκαίως τῷ προλαβόντι ἑπόμενον, καὶ ἐπὶ τοῦτο τρίτον, — und er findet dieselbe in der Mosaischen Darstellung bestätigt, indem er fortfährt: *ὡς ἡ ἀναγκαία τῆς φύσεως τάξις ἐπιζητεῖ τὸ ἐν τοῖς γινομένοις ἀκόλουθον, οὕτως ἕκαστα γεγενῆσθαί φησιν ἐν διηγήσεως εἴδει περὶ τῶν φυσικῶν δογμάτων φιλοσοφήσας,* was er p. 11. noch in folgenden Worten ausdrückt: *πάλιν τὸ ἀναγκαίως κατὰ τὴν ἀκολουθίαν τῆς φύσεως ἐν τάξει τινὶ καὶ ἁρμονίᾳ γινόμενον, εἰς θείαν ἐνέργειαν ὁ Μωϋσῆς ἀνάγει.* Hiermit stimmt auch Chrysostomus *Homil. in Gen.* V. p. 43. überein, wenn er daselbst sagt: *βλέπε μοι ἀγαπητὲ ἐνταῦθα τάξιν καὶ ἀκολουθίαν ἀρίστην· ἐπειδὴ γὰρ εἶπεν ἐν ἀρχῇ, ὅτι ἦν ἡ γῆ ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος καὶ τῷ σκότῳ καὶ τοῖς ὕδασι ἀποκαλύπτεσθαι· εἶτα τῇ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ τὸ στερέωμα κελεύσας γενέσθαι, τὸν χωρισμὸν τῶν ὑδάτων εἰργάσατο· — νῦν πάλιν διδάσκει ἡμᾶς, ὅτι ἐν τρίτῃ ἡμέρᾳ τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ ἤτοι τοῦ στερεώματος προσέταξεν εἰς μίαν συναγωγὴν συνελθὸν χώραν παρασχεῖν, καὶ ὀφθῆναι τὴν ξηράν· — ἐπειδὴ γὰρ ἅπαντα ὑδάτων ἐπεπλήρωτο, κελεύει εἰς μίαν συναγωγὴν τῶν ὑδάτων τὸ πλῆθος συνελθεῖν, ἵνα οὕτως ὀφθῇ ἡ ξηρά.* (Vergl. noch p. 44.) Dieselbe Ansicht spricht auch Ambrosius *Hexaëm.* IV. c. 1. § 1. in den Worten aus: *Prius firmamentum coeli adspice, quod ante solem factum est; terram adspice, quae, antequam sol procederet, coepit esse visibilis atque composita; germina eius adspice, anteriora solis lumine.*

12) Diese geordnete Scheidung hebt eben so das vorhergegangene chaotische Untereinanderliegen der Urstoffe auf, als sie einen Beleg zur Schöpfung aus Nichts abgiebt und das frühere Vorhandenseyn der Materie ausschlieſst. (Vgl. dagegen Plato *Timaeus* p. 25. mit Aristot. *de coelo* III. c. 2.). Die nothwendige Folge ordnungslos unter einander liegender Urstoffe war die äuſsere Ordnung derselben nach den Gesetzen der specifischen Schwere, wie sie schon Anaxagoras, wiewohl unvollkommen, in seinem Systeme darstellte. (Vergl. Plutarch *Lysand.* c. 12. Diogenes Laert. II. 8. Aristot. *Meteor.* II. 7.) Wenn es aber Aristot. *de coelo* IV. 2. heiſst, daſs Anaxagoras Nichts *περὶ κούφου καὶ βαρέος* bestimme, so kann damit nur angedeutet werden, daſs er die Natur des Leichten und Schweren nicht weiter erklärt habe, da sich aus den angeführten Stellen das angeführte Naturgesetz deutlich genug nachweisen läſst. Folgte nun auch Plato einer ähnlichen Entwickelung, so muſste er sich auch darüber

Erde, aber unsichtbar, so lange das leichtere Element, das Wasser, dieselbe umschliefst, und über diesem erhält das

---

erklären, und diefs geschieht von ihm im *Timaeus* p. 70., wo es heifst: *Καὶ τούτων μὲν μεθετέον, τὰ δὲ γεγονότα νῦν τῷ λόγῳ γένη διανείμωμεν εἰς πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα. γῇ μὲν δὴ τὸ κυβικὸν εἶδος δῶμεν. ἀκινητοτάτη γὰρ τῶν τεττάρων γενῶν γῆ καὶ τῶν σωμάτων πλαστικωτάτη, μάλιστα δὲ ἀνάγκη γεγονέναι τοιοῦτον τὸ τὰς βάσεις ἀσφαλεστάτας ἔχον. — ὕδατι δ' αὖ τῶν λοιπῶν τὸ δυσκινητότατον εἶδος, τὸ δ' εὐκινητότατον πυρί, τὸ δὲ μέσον ἀέρι· καὶ τὸ μὲν σμικρότατον σῶμα πυρί, τὸ δ' αὖ μέγιστον ὕδατι, τὸ δὲ μέσον ἀέρι· καὶ τὸ μὲν ὀξύτατον αὖ πυρί, τὸ δὲ δεύτερον ἀέρι, τὸ δὲ τρίτον ὕδατι.* — (Vergl. Aristoteles *de coelo* III. 1.) Eben so leitet Athenagoras die Scheidung der Elemente, um die Nichtigkeit der Götter nachzuweisen, aus dieser äufsern Ordnung her, indem er *Legat. pro Christ.* c. 22. p. 298. sagt: *Εἰ τοίνυν Ζεὺς μὲν τὸ πῦρ, Ἥρα δὲ ἡ γῆ, καὶ ὁ ἀὴρ Ἀϊδωνεύς, καὶ τὸ ὕδωρ Νῆστις· στοιχεῖα δὲ ταῦτα, τὸ πῦρ, τὸ ὕδωρ, ὁ ἀήρ· οὐδεὶς αὐτῶν θεός, οὔτε Ζεύς, οὔτε Ἥρα, οὔτε Ἀϊδωνεύς· ἀπὸ γὰρ τῆς ὕλης διακριθείσης ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἡ τούτων σύστασίς τε καὶ γένεσις.*

Πῦρ, καὶ ὕδωρ, καὶ γαῖα, καὶ ἠέρος ἤπιον ὕψος,
Καὶ φιλίη μετὰ τοῖσιν.

Ἃ χωρὶς τῆς φιλίας οὐ δύναται μένειν, ὑπὸ τοῦ νείκους συγχεόμενα. Trat nun aber bei der körperlichen Bildung wiederum eine Mischung und Zusammensetzung der einzelnen Elemente ein, so liegt am Tage, dafs die schon erwähnte *ἀταξία* im Chaos ein Hindernifs war, dafs nicht aus ihm selbst, wie es vorlag, die Bildung vor sich gehen konnte, sondern dafs diese Mischung zur Bildung erst einer gewissen Berechnung der einzelnen geschiedenen Theile unterlag. Von einer solchen Verbrauchung der bereits geordneten Elemente redet auch Timaeus der Lokrer c. III. § 11. p. 207., wo es heifst: *τούτοις δὲ ποτιχρεόμενος ὁ θεὸς τόνδε τὸν κόσμον κατεσκεύαζεν.* Wenn uns daher Clemens Alexandr. *Strom.* VI. p. 624. in die Vorwelt der Griechen zurückführt, und von dem Ausspruche des Orpheus ausgehend:

Ἔστιν ὕδωρ ψυχῇ, θανατὸς δ' ὑδάτεσσιν ἀμοιβή·
Ἐκ δ' ὕδατος γαίη, τὸ δὲ ἐκ γαίης πάλιν ὕδωρ·
Ἐκ τοῦ δὲ ψυχή, ὅλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα,

sogleich hinzufügt: *Ἡράκλειτος ἐκ τούτων συνιστάμενος τοὺς λόγους, ὧδέ πως γράφει, Ψυχῇσι θάνατος, ὕδωρ γενέσθαι· ὕδατι δὲ θάνατος, γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται· ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή· καὶ μὲν Ἀθάμαντος τοῦ Πυθαγορείου εἰπόντος, Ὧδε γεννᾶτο παντὸς ἀρχά· καὶ ῥιζώματα τέτταρα τυγχάνοντι, πῦρ, ὕδωρ, ἀήρ, γῆ· ἐκ τούτων γὰρ αἱ γενέσεις τῶν γινομένων· ὁ Ἀκραγαντῖνος ἐποίησεν Ἐμπεδοκλῆς·*

Τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα, πρῶτον ἄκουε·
Πῦρ, καὶ ὕδωρ, καὶ γίαν, ἠδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος·
Ἐκ γὰρ τῶν, ὅσα τ' ἦν, ὅσα τ' ἔσσεται, ὅσσα τ' ἔασσιν:

Licht oder Feuer seine Stelle; das vierte Element, die Luft, erfüllt den unendlichen Raum, setzt sein Vorhandenseyn mit der übrigen Elementarschöpfung voraus und verschmilzt örtlich mit der feinern Natur des Lichtes, weshalb ihr auch wohl keine besondere Stelle in der chronologischen Darstellung der Elementarschöpfung angewiesen ist[13]). Das

---

so sehen wir hierin dieselbe Vertheilung der einzelnen Urstoffe nach gewissen Gesetzen in einem Kreislaufe durch einander, wie bei Gregor. Nyss. Ἀπολογ. p. 33. Wenn aber die Pythagoräer fünf Elemente annahmen, so beruhte diese Vorstellung auf ihrer Erklärung des physischen Körpers, dem sie, von dem Puncte als der Einheit ausgehend und fortschreitend bis zur Vierheit oder dem geometrischen Körper, die Fünfheit anwiesen. Dieses fünfte Element, dem sie die Figur des Dodekaëder gaben, war der Aether. (Vergl. Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 6. § 24.) Die etwa entstehende Schwierigkeit aber, dafs, liege nun auch ein geordneter Stoff zum Grunde, doch die erste ὕλη dadurch nicht aufgehoben werde, beseitigt Basilius *Homil. in Hex.* II. c. 3. p. 14. dadurch, dafs er sagt, Gott habe dem Himmel und der Erde nicht blofs ihre Form gegeben, sondern mit ihnen auch zugleich die Materie hervorgebracht, also nicht eine halbe, sondern eine ganze Schöpfung hervorgerufen (οὐκ ἐξ ἡμισείας ἑκάτερον, ἀλλ' ὅλον οὐρανὸν καὶ ὅλην γῆν, αὐτὴν τὴν οὐσίαν τῷ εἴδει συνειλημμένην. οὐχὶ γὰρ σχημάτων ἐστὶν εὑρετής, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός).

13) Wenn es bei Timaeus dem Lokrer c. III. § 9. p. 206. von dem Wasser heifst: ὕδωρ δὲ διὰ τᾶς γᾶς, so begegnen wir hier zwar einer andern, als der von Moses aufgestellten Ansicht, können ihm aber darum noch nicht chaotische Verwirrung vorwerfen; denn sagt er überhaupt von diesen Elementarstoffen: ἅπαντα δ' ὧν πλήρη ἐντὶ, οὐδὲν κενεὸν ἀπολείποντα, so ist von der Ordnung, in welcher er sie sich mit einander verbunden denkt, nur die äufsere Form und Gestaltung ausgeschlossen, welche die Dinge mit Eintritt der Schöpfung erhalten (vergl. § 11. p. 207.), und es ist eine Idee, von welcher sich selbst Ephräm nicht ganz lossagt, welcher ebenfalls dieses Element aus dem Innern der Erde hervortreten und die ganze Erde bedecken läfst, in wie fern dadurch nur die ganze Masse dieses Elementes vor Augen gestellt werden sollte. Dem ähnlich sagt auch Philo *de mundi opif.* p. 7.: τὸ σύμπαν ὕδωρ εἰς ἅπασαν τὴν γῆν ἀνεκέχυτο, καὶ διὰ πάντων αὐτῆς ἐπεφοιτήκει τῶν μερῶν, οἷα σπογγιᾶς ἀναπεπωκυίας ἰκμάδα. Einen besondern Vorzug vor den übrigen Elementen räumt dem Wasser, als dem zuerst sichtbar hervortretenden Elemente, Tertullian *de bapt.* c. 3. p. 256. ein, wo er von demselben sagt: *Habes homo inprimis aetatem venerari aquarum, quod antiqua substantia, dehinc dignationem, quod divini spiritus sedes, gratior scilicet ceteris*

Licht aber, als höchste Vollendung elementarischer Bildung, tritt seiner unerforschlichen Natur zufolge auf das göttliche Wort: *Es werde!* als ein wahrhaft göttliches Werk gleichsam aus dem Wesen der Gottheit selbst hervor, dem es auch seiner Natur nach am verwandtesten ist[14]). An

---

tunc elementis. Nam et tenebrae totae adhuc sine cultu siderum informes, et tristis abyssus, et terra imparata, et coelum rude: solus liquor semper materia perfecta, laeta, simplex, de suo pura, dignum vectabulum Deo subjiciebat. Quid? quod exinde dispositio mundi modulatricibus quodammodo aquis Deo constitit. Nam ut firmamentum coeleste suspenderet, in medietate distinctis aquis fecit, et ut terram aridam suspenderet, segregatis aquis expediit. Ordinato dehinc per elementa mundo cum incolae darentur, primis aquis praeceptum est animas proferre. — — Dafs ferner die Luft, von welcher Timaeus der Lokrer a. a. O. sagt: ἀὴρ διὰ τῶν ἄλλων ἔξω πυρὸς, und Philo *de opif. mundi* p. 6.: τρόπον γάρ τινα ὁ ἀὴρ ὑπὲρ τὸ κενόν ἐστιν, ἐπειδὴ πᾶσαν τὴν ἀχανῆ καὶ ἐρήμην καὶ κενὴν χώραν ἐπιβὰς ἐκπεπλήρωκεν, ὅση πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τῶν κατὰ σελήνην καθήκει, bei der Schöpfung der Elemente nicht erwähnt wird, darüber erklärt sich Greg. Nyss. Ἀπολογ. p. 18. in den Worten: πάσης τῆς φωτιστικῆς τε καὶ πυρώδους οὐσίας, ταῖς ἰδίαις ποιότησι τῶν ἄλλων ἀποκριθείσης, ἡ μὲν τοῦ ἀέρος κατασκευὴ σιωπᾶται, καί τοι καὶ τοῦτο ἐν δευτέροις εἰκὸς ἦν μετὰ τὴν τοῦ πυρὸς ἀναδρομὴν φυσιολογῆσαι. Er vermischte demnach die Luft mit dem Feuer oder Lichte, mit welchem es die Leichtigkeit gemein habe: διότι συγγένειά τίς ἐστιν αὐτῷ κατὰ τὸ κοῦφον, πρὸς τὴν τῷ πυρὶ ἐνθεωρουμένην κουφότητα. Habe aber Moses darüber geschwiegen, so sey diefs von ihm geschehen, οὐχ ὡς μηδὲν συνεισφέροντα πρὸς τὴν τοῦ κόσμου παντὸς συμπλήρωσιν, οὐδὲ ὡς ἀποκεκριμένον τῆς τῶν στοιχείων δυνάμεως, sondern, ὅτι τῷ μαλακῷ τε καὶ εὐείκτῳ τῆς φύσεως ἑκάστου τῶν ὄντων δεικτικός ἐστιν ὁ ἀὴρ, ἐν ἑαυτῷ δεικνύων τὰ ὄντα, οὐ χρῶμα ἴδιον ἔχων, οὐ σχῆμα, οὐκ ἐπιφάνειαν, ἀλλὰ τοῖς ἀλλοτρίοις χρώμασί τε καὶ σχήμασι περιμορφοῦται. Dieselbe Vereinigung von Licht und Luft scheint auch Basilius anzudeuten, wenn es *Homil. in Hex.* II. c. 7. p. 19. heifst, die Luft habe das Licht in sich aufgenommen (περιελάμπει καὶ ἀὴρ), oder es habe dieselbe schon das Licht in sich getragen, und nur auf Gottes Geheifs überallhin ausströmen lassen (μᾶλλον δὲ ἐγκεκραμένον ἑαυτῷ ὅλον διόλου εἶχε τὸ φῶς, ὀξείας τὰς διαδόσεις τῆς αὐγῆς ἐπὶ τὰ ὅρια ἑαυτοῦ πανταχοῦ παραπέμπων. Vergl. Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 9. § 33.): welche Vorstellung sich leicht daraus erklären läfst, dafs das Licht eben so alle Räume, die ihm zugänglich sind, wie die Luft, durchdringt, und dafs sich beides an einem Orte befindet, ohne dafs eine Scheidung beider vorgenommen werden kann.

14) Die göttliche Natur des Lichtes bezeichnet Ambrosius *Hex.* I. c. 9. § 33. mit den Worten: *Plena vox luminis non dispositionis*

diese *Elementarschöpfung* schliefst sich unmittelbar die eigentliche *Kosmogenie* an, ausgehend von derselben vorgezeichneten Ordnung der Entwickelung festerer Formen und schliefsend mit dem von Substanz freien Lichte. Diese besteht darin, dafs einem jeden der genannten Elemente, die, ihrer Substanz nach geschieden, nicht chaotisch unter einander liegen, seine feste und bleibende Stelle angewiesen und somit auf die Entwickelung des Lebens vorbereitet wird[15]. Das die Erde umhüllende Gewässer, als das Sichtbare in den über einander liegenden Elementarschichten, macht daher den Anfang, befreit die Oberfläche ihres Substrats, auf welchem es bis dahin unbeweglich ruhte, und erscheint in bestimmte Grenzen eingeschlossen da, wo es nach seiner natürlichen Beschaffenheit eine bleibende Stätte erhalten und als geregeltes Ganze in seinem Kosmos erscheinen konnte; und so wie seine nunmehrige Bewegung gleichsam eine Andeutung auf Leben wird, es selbst aber den Nahrungsstoff der Pflanzenwelt darbietet, so tritt auch auf der von ihm befreiten Oberfläche der Erde das Pflanzenleben hervor, in welchem die Erde, wie in ein Gewand gekleidet, in ihrer wahren Bestimmung und Schönheit erscheint[16]. Auf gleiche Weise wird das von Gott hervor-

---

apparatum significat, sed operationis resplendet effectu. Naturae opifex lucem locutus est et creavit. Sermo Dei voluntas est, opus Dei natura est.

15) Von der auf die Elementarschöpfung folgenden Kosmogenie redet auch Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 7. § 27., wo er sagt: *Ideo primo fecit Deus, postea venustavit, ut eundem credamus ornasse, qui fecit, et fecisse, qui ornavit; ne alterum putemus ornasse, alterum creavisse, sed eundem utrumque esse operatum.* Eben so nimmt auch Chrysostomus *Homil. in Gen.* X. p. 99. einen *κόσμος τῆς γῆς* und *τοῦ οὐρανοῦ* an, und versteht unter ersterm: *τὰ ἐξ αὐτῆς ἀναδιδόμενα, τὴν βλάστην τῶν βοτανῶν, τῶν καρπῶν τὴν φορὰν, τῶν δένδρων τοὺς καρποὺς, τὰ ἄλλα ἅπαντα, οἷς αὐτὴν ὁ δημιουργὸς κατεκόσμησε*, letzterer dagegen ist ihm p. 100.: *ἥλιος, σελήνη, τῶν ἄστρων ἡ ποικιλία, καὶ τὰ ἐν μέσῳ ἅπαντα δημιουργήματα.* Vergl. noch *Homil.* VI. p. 54.

16) Dafs die Bewegung der Gewässer erst mit ihrer Sammlung zu Meeren eingetreten sey, nimmt auch Ambrosius *Hex.* III. c. 2. § 9. an, wo es gleichsam zur Erläuterung der Worte: *Natura enim aquarum sponte in inferiora prolabitur*, heifst: *Cursum ejus* (aquae) *ante non legi,*

gerufene, aber schweifende Urlicht nach demselben Gesetze der äufsern Ordnung an die Gestirne geheftet, welche eben so den Himmel schmücken, wie Blumen, Kräuter und Bäume der Erde zur Zierde gereichen und die bestimmt abgesteckten Grenzen der Gewässer den Kosmos dieses Elementes versinnlichen [17]). Diese Anordnung, welche, in ihrer Wechselwirkung in einem gegenseitigen Ineinandergreifen beschäftigt, das *physische* Leben fördert und gedeihen läfst, wird der Uebergangspunct zu dem *psychischen*, wo wiederum die Aufeinanderfolge von dem Unvollkommnern, oder der niedern Stufe, bis zur höchsten Vollendung, oder dem *rationellen* Leben, fortschreitet. Gewürm, Fische und Vögel werden von den Gewässern, die vierfüfsigen Thiere von der Erde erzeugt; aber der Mensch, der Inbegriff des vollendet physischen und rationellen Lebens, wird aus irdischem Stoffe gebildet, durch den göttlichen Hauch belebt, und beschliefst als das Meisterwerk die gesammte Schöpfung [18]).

---

motum ejus ante non didici, nec oculus meus vidit, nec auris audivit. Stabat aqua diversis locis, ad vocem Dei mota est. Nonne videtur, quia naturam ei hujusmodi Dei vox fecit? Secuta est creatura praeceptum, et usum fecit ex lege. Primae enim constitutionis lex formam in posterum dereliquit.

17) Hierüber drückt sich Basilius *Homil. in Hex.* VI. c. I. p. 50. so aus: *τίς ὁ τοῖς ἄνθεσι τούτοις (ἡλίῳ, σελήνῃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἄστροις) διαποικίλας τὸν οὐρανὸν*, was Ambrosius *Hexaëm.* IV. c. 2. § 5. in den Worten: *coelum velut quibusdam floribus ornatum ita ignitis luminaribus micat*, wiedergiebt. Dasselbe finden wir auch bei Chrysostomus *Homil. in Gen.* VI. p. 54., wo er von dem Himmel im Vergleiche mit der Erde sagt: *καθάπερ γὰρ ἡ γῆ καλλωπίζεται διὰ τῶν ἐξ αὐτῆς ἀναδιδομένων, οὕτω τὸν οὐρανὸν τοῦτον τὸν ὁρώμενον φαιδρότερον καὶ λαμπρότερον εἰργάσατο τῇ τε τῶν ἄστρων ποικιλίᾳ καταστίξας αὐτὸν, καὶ τῇ δημιουργίᾳ τῶν δύο φωστήρων τῶν μεγάλων, λέγω τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης.*

18) Die Frage, warum der Mensch, welchen Plato *Politic.* p. 278. (P. II. Vol. II.) *ζῶον θειότερον* nennt, zuletzt geschaffen worden sey, erörtert Philo *de mundi opif.* p. 17. in den Worten: *ὡς οἰκειοτάτῳ καὶ φιλτάτῳ ζώῳ, τὰ ἐν κόσμῳ πάντα προητοιμάσατο, βουληθεὶς γενόμενον αὐτὸν μηδενὸς ἀπορῆσαι τῶν πρός τε τὸ ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν· ὧν τὸ μὲν παρασκευάζουσιν αἱ χορηγίαι καὶ ἀφθονίαι τῶν πρὸς ἀπόλαυσιν· τὸ δὲ ἡ θεωρία τῶν κατ᾽ οὐρανὸν, ἀφ᾽ ἧς πληχθεὶς ὁ νοῦς, ἔρωτα καὶ πόθον ἔσχε τῆς τούτων ἐπιστήμης.* Auch Chrysostomus betrachtet *Homil. in Gen.* VIII.

So stehen die geschaffenen Dinge, wozu die Anfangsworte der Urkunde gleichsam die Ueberschrift zu bilden und den Gesammtinhalt des ganzen göttlichen Werkes zu umfassen scheinen, in gleicher *Unterordnung* und *Abstufung* so neben einander:

	I. Elementarschöpfung.	
Wasser.	Erde.	Licht (Luft).
	II. Kosmogenie.	
	Ordnung	
der Gewässer:	der Erde:	des Lichts:
Meere, Flüsse u. s. w.	Pflanzen u. Gewächse.	Gestirne.
	III. Lebensschöpfung.	
Niedere Stufe:	Höhere Stufe:	Höchste Stufe:
Gewürm, Fische, Vögel.	Vierfüſsige Thiere.	Der mit Vernunft begabte Mensch.

Das Firmament ist gleichsam als Band zwischen Himmel und Erde hingestellt, tritt aus demselben Gange allmäliger Entwickelung hervor, und ist in derselben Scheidung begriffen, wie Wasser, Erde und Licht (Vergl. Kap. 1.). Auf einen jeden dieser Theile aber ist ein gleicher Zeitraum von zwei zu zwei Tagen verwendet, um die gleiche Weisheit des Schöpfers und den gleichen Werth der einzelnen Theile zu einander in ihrer Entwickelung und ihrem Zusammenhange zu beurkunden.

Nach dieser allgemeinen Ansicht konnte, wie sich auch Ephräm darüber äuſsert, Moses den Glauben an Gott, als Schöpfer des Weltalls, als ein Eigenthum seines Volkes bis

---

p. 73. die Schöpfung des Menschen als den wichtigsten Theil des göttlichen Werkes; und nachdem er ihn τὸ τιμιώτερον ἁπάντων τῶν ὁρωμένων ζῶον genannt, um dessen willen Alles geschaffen sey (δι' ὃν καὶ ταῦτα πάντα παρήχθη), erwiedert er auf dieselbe Frage: τίνος ἕνεκεν ὕστερον παρήχθη; in folgendem Bilde: εἰκότως καθάπερ βασιλέως μέλλοντος εἰς πόλιν εἰσελαύνειν τοὺς δυρυφόρους ἀνάγκη προηγεῖσθαι, καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας, ἵνα εὐτρεπισμένων τῶν βασιλείων, οὕτως ὁ βασιλεὺς εἰς τὰ βασίλεια παραγίνηται· τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ νῦν καθάπερ βασιλέα τινὰ καὶ ἄρχοντα μέλλων ἐφιστᾶν πᾶσι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς πᾶσαν ταύτην τὴν διακόσμησιν πρότερον ἐτεκτήνατο, καὶ τότε τὸν μέλλοντα ἐφίστασθαι παρήγαγε δεικνὺς ἡμῖν δι' αὐτῶν τῶν πραγμάτων, ὅσον τιμᾶται τοῦτο τὸ ζῶον.

über die Zeit der Patriarchen hinaus führen, während die Idee eines Weltschöpfers in der Griechischen Philosophie erst bei dem vom Polytheismus sich lossagenden Plato deutlich hervortritt. Ephräm läfst daher die in der Einheit Gottes nothwendig enthaltene Mosaische Schöpfungstheorie erst dann die entgegengesetzte Richtung nehmen, als die Juden während ihres Aufenthaltes in Aegypten durch Beimischung fremder Ideen dem Materialismus huldigten, nach welchem die aus Nichts geschaffenen Dinge für ewige und göttliche Substanzen gehalten wurden[19]. Die Beseiti-

---

19) Dafs die Israeliten während ihres Aufenthaltes in Aegypten dem Götzendienste ergeben gewesen seyn sollten, läfst sich aus der Geschichte dieser Zeit, wie sie uns Moses überliefert hat, nicht nachweisen, vielmehr führen auf Verehrung Jehovahs *Exod.* 1, 12. 2, 23 sqq. 3, 7 sqq., und c. 8. 26 sqq. scheint sogar auf beschränkte freie Ausübung ihrer gottesdienstlichen Gebräuche hinzudeuten. Vergl. Ephräm I. p. 209. C 9 sqq. und p. 211. C 2 sqq. Wenn aber dessenungeachtet Ephräm *Opp. Syr.* T. I. p. 1. C 1 sqq. von den Israeliten behauptet, dafs sie in Aegypten die Verehrung des Gottes ihrer Väter aufgegeben, indem er daselbst sagt:
ܟܕ ܕܝܢ ܛܥܘ ܠܗܘܢ ܒܡܨܪܝܢ ܐܦ ܒܢ̈ܝ ܐܒܪܗܡ ܘܐܫܬܘܘ
ܕܥܡܗܘܢ ܕܠܐ ܐܠܗܐ ܗܘܘ ܐܟܚܕܐ ܘܐܬܢܟܪܘ ܠܗܘܢ ܐܦ
ܠܦܘܩܕ̈ܢܐ ܦܐ̈ܝܐ ܕܒܟܝܢܢ ܡܛܒܥܝܢ ܗܘܘ. ܘܠܥܒ̈ܕܐ ܕܗܘܘ
ܡܢ ܠܐ ܡܕܡ ܐܝܬܝ̈ܐ ܚܫܒܘ ܗܘܘ ܘܠܒܪ̈ܝܬܐ ܕܐܬܒܪܝ ܡܢ ܙܒܢ
ܐܠܗܐ ܩܪܘ ܐܢܘܢ. d. i. *Als sich aber auch die Nachkommen Abrahams in Aegypten dem Irrthume* (dem Götzendienste) *hingaben, und gleich dem ganzen* (damaligen) *Menschengeschlechte ohne Gott waren, und sich von den trefflichen Geboten entfremdet hatten, welche unserm Wesen eingeprägt sind: so hielten sie Dinge, die aus Nichts entstanden sind, für ewige Wesen, und nannten Geschöpfe, welche in der Zeit geschaffen sind, Gott* (Vergl. p. 2. A 3 sqq. B 6 sqq.): so ist diefs nicht als eine aus *Exod.* 20, 3. 4. und c. 32. abgeleitete Vermuthung zu betrachten, sondern mit *Jos.* 24, 14. *Ez.* 20, 7, 8. 23, 3, 8. in Verbindung zu bringen, wo ausdrücklich berichtet wird, dafs die Israeliten während ihres Aufenthaltes in Aegypten wirklich dem Götzendienste dieses Volkes gehuldigt haben sollen, welcher uns besonders bei Strabo XVII. Herodot II. 4. 5. 69. 72. 81. Diodor. Sic. *Bibl.* I. Plutarch *de Isid. et Osir.* Cicero *de nat. Deor.* I. Philo *de Decal.* p. 755. geschildert wird.

gung dieses Irrthums sollte durch die Sendung Mosis erreicht werden, welcher die schon früher vorhanden gewesene Idee wieder in ihrer Reinheit bei seinem Volke herzustellen bestimmt war [20]). Dabei erklärt es Ephräm für Mifsbrauch des göttlichen Namens, den geschaffenen Dingen oder der Materie eine ewige Natur beizulegen und denselben göttliche Verehrung zu erweisen, woraus hinlänglich hervorleuchte, dafs Moses ganz besonders seine Schöpfungstheorie dem Götzendienste der Aegypter habe entgegensetzen wollen [21]). Wenn er

---

20) Dafs Moses der Wiederhersteller der reinen Gottesverehrung werden sollte, berichtet Ephräm I. p. 1. D 2 sq.: ܨܒܐ ܐܠܗܐ ܕܒܝܕ ܡܘܫܐ ܢܬܩܢ ܐܝܠܝܢ ܠܗܠܝܢ ܕܒܙܒܢܗ ܕܡܘܫܐ. ܕܐܬܚܒܠ ܗܘ̈ܝ ܗܘܝ ܕܠܐ ܬܬܦܪܣ ܡܠܦܢܘܬܐ ܥܘܠܬܐ ܒܥܠܡܐ ܟܠܗ ܗܘܬ d. i. *Es wollte Gott durch Moses dasjenige* (d. i. diejenigen Lehren), *was zur Zeit Mosis verunstaltet worden war*, (in ihrer Reinheit) *wieder herstellen, damit sich nicht diese gottlose Lehre in der ganzen Welt verbreiten möchte.* Vergl. noch p. 2. A 3 sqq. Darin aber geht Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 2. § 5. zu weit, wenn er meint, Moses habe schon die Verirrungen der alten Philosophie vorausgesehen, und deshalb gleich zu Anfange seiner Schöpfungsgeschichte die Worte: *In principio fecit*, gebraucht, in welchen er *initium rerum*, *auctorem mundi* und *creationem materiae* sehr treffend in der Absicht zusammengefafst findet, *ut cognosceres, Deum ante initium mundi esse, vel ipsum esse initium universorum.* — Chrysostomus aber gewahrt in dem von Ephräm angeführten Grunde der Sendung des Moses *Homil. in Gen.* II. p. 11. zugleich die Veranlassung zur Abfassung der Schöpfungsgeschichte, indem er daselbst erklärt: *βουλόμενος* (ὁ *θεὸς*) *πάλιν ἀνανεώσασθαι τὴν πρὸς αὐτοὺς* (*ἀνθρώπους*) *φιλίαν, καθάπερ ἀνθρώποις μακρὰν ἀφεστῶσι γράμματα πέμπει πρὸς ἑαυτὸν ἐφελκόμενος πᾶσαν τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν· καὶ ταῦτα τὰ γράμματα ἔπεμψε μὲν ὁ θεὸς, ἐκόμισε δὲ Μωϋσῆς.*

21) Wenn Plato und die Stoiker die Ewigkeit der Welt und der Schöpfung lehrten, so hing diese Lehre mit den Systemen ihrer Philosophie auf das Genaueste zusammen; und dafs derselben auch Aristoteles zugethan war, ergiebt sich aus *de coelo* I. 9. 10. II. 1. *Phys.* VIII. 2. 25. Ob aber die Pythagoräer Xenophanes, Parmenides u. a. m. dieselbe billigten, ist schwer zu ermitteln, wenn diefs auch Censorinus *de die nat.* c. 4. von allen Pythagoräern behauptet (vgl. Anm. 5.). Gegen diesen Grundsatz erklärt sich aber schon Philo, wenn er *de mundi opif.* p. 2. sagt: *τινὲς γὰρ τὸν κόσμον μᾶλλον ἢ τὸν κοσμοποιὸν θαυ-*

aber den *Λόγος* an der Schöpfung Theil nehmen läfst, und demselben gleiches Wesen und gleiche Schöpferkraft mit

---

μάσαντες, τὸν μὲν ἀγένητόν τε καὶ ἀΐδιον ἀπεφήναντο· τοῦ θεοῦ δὲ πολλὴν ἀπραξίαν ἐναγῶς κατεψεύσαντο· δέον ἔμπαλιν τοῦ μὲν τὰς δυνάμεις ὡς ποιητοῦ καὶ πατρὸς καταπλαγῆναι, τὸν δὲ μὴ πλέον τοῦ μετρίου ἀποσεμνῆναι, und nachdem er die Mosaische Theorie auf Ursache und Wirkung zurückgeführt, nennt er diejenigen Leugner der Vorsehung, welche an keine Schöpfung glauben wollen (*τὸν δὲ κόσμον οἱ φάσκοντες ὡς ἐστὶν ἀγένητος, λελήθασι — τὴν πρόνοιαν*), da es Moses selbst für unmöglich halte, das durch die Sinne Wahrnehmbare für etwas Ungeschaffenes auszugeben (*ἀλλοτριώτατον τοῦ ὁρατοῦ νομίσας εἶναι τὸ ἀγένητον*), und nur dem Unsichtbaren, mit dem Verstande Aufzufassenden Ewigkeit zukomme (p. 3. *τῷ ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προσνέμειν ὡς ἀδελφὸν καὶ συγγενὲς ἀϊδιότητα*). Hiermit ist jedoch keineswegs die Ansicht zu verwechseln, dafs die Schöpfung dieser Erde und dieses Weltsystems nicht die erste und alleinige sey, sondern derselben schon viele andere Welten vorangegangen. Diese Behauptung spricht zunächst Origenes *περὶ ἀρχ.* III. c. 5. § 3. p. 149. (*ed. de la Rue* T. I.) in den Worten aus: *Non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit Deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et, antequam hic esset, fuisse alios credimus*, obschon sein Lehrer, Clemens Alexandrinus, um sich Gott vor der Weltschöpfung nicht wirkungslos denken zu müssen, eine *ὕλη ἄχρονος* gelehrt hatte. Vergl. Photius *Bibl.* Cod. 109. Das Widersprechende in dieser Lehre wies aber schon Methodius in seiner Schrift *περὶ γενητῶν* nach. Würde nun aber Ewigkeit der Welt und ihrer Schöpfung angenommen, so müfste sie hinsichtlich ihrer Existenz dem Schöpfer gleichgestellt werden, wogegen sich Basilius erklärt, wenn er *Homil. in Hexaëm.* I. c. 3. p. 4. sagt: *Εἴπερ οἱ περὶ ταῦτα ἐσπουδακότες συναΐδιον εἶναι τῷ κτίστῃ τῶν ὅλων θεῷ καὶ τὸν ὁρώμενον τοῦτον κόσμον διενοήθησαν, πρὸς τὴν αὐτὴν δόξαν ἀγαγόντες τὸν περιγεγραμμένον καὶ σῶμα ἔχοντα ὑλικὸν, τῇ ἀπεριλήπτῳ καὶ ἀοράτῳ φύσει, μηδὲ τοσοῦτον δυνηθέντες ἐννοηθῆναι, ὅτι οὗ τὰ μέρη φθοραῖς καὶ ἀλλοιώσεσιν ὑπόκειται, τούτου καὶ τὸ ὅλον ἀνάγκη ποτὲ τὰ αὐτὰ παθήματα τοῖς οἰκείοις μέρεσιν ὑποστῆναι.* Auch widerlegt Basilius das ewige Daseyn der Welt noch dadurch, dafs er *Homil.* I. c. 7. p. 7. dieselbe gleichsam als eine zur Schau aufgestellte Bildung auffafst (*τεχνικὸν κατασκεύασμα, προκείμενον πᾶσιν εἰς θεωρίαν*), woraus die Weisheit des Schöpfers abgenommen werden könne (*ὥστε δι' αὐτοῦ τὴν τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν σοφίαν ἐπιγινώσκεσθαι*), weshalb auch Moses das Wort *ἐποίησεν*, nicht aber *ἐνήργησεν* oder *ὑπέστησεν* gebraucht habe, wodurch von selbst ihr ewiges Daseyn mit Gott widerlegt werde. Eben so wenig hange die Welt mit dem göttlichen Wesen so zusammen, wie der den Körper begleitende Schatten, sondern sie sey eine aus seinem Willen hervorgetretene Bildung (*αἴτιον ἀπροαιρέτως, ὡς τῆς σκιᾶς τὸ σῶμα,*

Gott beilegt: so leitete ihn dabei der Anfang des Evangeliums des Johannes, nach welchem das Hervortreten des *Λόγος* aus dem Wesen der Gottheit ewige Einheit mit ihm voraussetzt[22]). Ob er aber in der Mosaischen Urkunde

---

καὶ τῆς λαμπηδόνος τὸ ἀπαυγάζον). Eben so erklärt er *Homil.* II. c. 2. p. 13. die Behauptung derer für gottlos, welche die ungeschaffene Materie Gott an Alter und Ehre gleichstellen (*εἰ μὲν οὖν ἀγέννητος αὕτη, πρῶτον μὲν ὁμότιμος τῷ θεῷ τῶν αὐτῶν πρεσβείων ἀξιουμένη*), da sie von ihnen doch selbst *ἄποιος, ἀνείδεος, ἐσχάτη ἀμορφία καὶ ἀδιατύπωτον αἶσχος* genannt werde. Umfasse ferner die Materie das ganze göttliche Wissen, so werde ihre Substanz auch zugleich der unerforschlichen göttlichen Macht gleichgestellt (*εἰ μὲν τοσαύτη ἐστὶν, ὥστε ὅλην ὑποδέχεσθαι τοῦ θεοῦ τὴν ἐπιστήμην· καὶ οὕτω, τρόπον τινὰ, τῇ ἀνεξιχνιάστῳ τοῦ θεοῦ δυνάμει ἀντιπαρεξάγουσιν αὐτῆς τὴν ὑπόστασιν, εἴπερ ἐξαρκεῖ ὅλην τοῦ θεοῦ τὴν σύνεσιν δι᾽ ἑαυτῆς ἐκμετρεῖν*); sey sie aber geringer, als die göttliche Schöpferkraft, so liege auch hierin ein Frevel, weil dann Gott ohne dieselbe keine Schöpferkraft beigelegt werden könne (*εἰ δὲ ἐλάττων ἡ ὕλη τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, καὶ οὕτως εἰς ἀτοπωτέραν βλασφημίαν αὐτοῖς ὁ λόγος περιτραπήσεται, δι᾽ ἔνδειαν ὕλης ἄπρακτον καὶ ἀνενέργητον τῶν οἰκείων ἔργων τὸν θεὸν κατεχόντων*). Diejenigen aber seyen nicht über menschliche Kraft hinausgegangen, welche zur Hervorbringung eines Gegenstandes die Materie für nöthig halten. Eben so führt auch Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 1. § 3. an, Aristoteles behaupte, *mundum semper fuisse et semper fore*, Plato dagegen, *non semper fuisse, sed semper fore*, die Meisten aber, *nec semper fuisse, nec semper fore* (vergl. Anm. 5.), und während er dem Basilius fast wörtlich folgt, sagt auch er I. c. 5. § 18., dafs die meisten heidnischen Philosophen die zugleich mit Gott entstandene Welt für eine *adumbratio virtutis divinae* erklären, und daneben behaupten; *mundum sua sponte subsistere, et quamvis causam eius Deum esse fateantur, causam tamen factam volunt, non ex voluntate et dispositione sua, sed ita, ut causa umbrae corpus est.* Endlich billigt er die Annahme, dafs Moses das Wort *fecit* nicht für *subesse fecit* gebraucht habe, und schliefst die ganze Betrachtung mit den Worten: *Quomodo autem quasi umbra esse poterat, ubi corpus non erat, cum incorporei Dei incorporea adumbratio esse non possit? Quomodo etiam incorporei luminis splendor possit esse corporeus?* Uebrigens vergl. man hierüber noch Theophilus *ad Autol.* II. 5. Tertullianus *adv. Hermog.* c. 1. 3. 4. Lactantius *Institutt.* II. 8. Methodius *de libero arbitr.* bei Photius *Bibl.* Cod. 236. Athanasius *de incarnat.* Tom. I. p. 54. Augustinus *Confess.* XI. 4. u. A. m. — Dafs aber Moses ganz besonders seine Schöpfungstheorie dem Götzendienste der Aegypter habe entgegensetzen wollen, behauptet Ephräm I. p. 116. D 8 sq.

22) Von der Theilnahme des Sohnes an der Schöpfung spricht Ephräm

auch Andeutungen einer mitwirkenden Theilnahme *des heiligen Geistes* beim Schöpfungswerke entdeckt und somit den Begriff der Dreieinigkeit in derselben aufgefunden habe, darüber wird weiter unten (Kap. 1.) ausführlicher die Rede seyn[23].

---

in mehrern Stellen seiner Syrischen Werke, namentlich heifst es Tom. I. p. 2. C 2 sq.: ܟܬܒ ܥܠ ܐܪ̈ܙܐ ܕܒܪܐ ܕܐܬܬܨܝܪܘ ܒܗ ܒܡܥܒܕܢܘܬܐ ܕܒܪ̈ܝܬܐ d. i. *er schrieb über die Geheimnisse des Sohnes, welche dargestellt wurden in der Schöpfung der Dinge*, und D 1 sq.: ܐܬܒܪܝܘ ܒܝܕ ܡܨܥܝܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܒܪ ܟܝܢܗ ܘܒܪ ܐܘܡܢܘܬܗ ܕܒܪܘܝܐ d. i. *sie wurden geschaffen durch den Mittler, welcher mit ihm ist gleichen Wesens und gleiche Schöpferkraft besitzt.* Denselben Gegenstand behandelt auch sehr treffend Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 5. § 19., wo es nach Widerlegung des Grundsatzes, dafs die Welt gleichsam der Schatten Gottes sey, heifst: *Filius est imago Dei invisibilis. Qualis ergo Deus est, talis est imago. Invisibilis Deus, etiam imago invisibilis. Est enim splendor gloriae paternae atque eius imago substantiae.* Seyen nun die Worte: *In principio fecit*, so viel als: *Factus est mundus et coepit esse, qui non erat*, so könne man auch sagen: *Verbum Dei in principio erat et erat semper.* Die Schöpfung durch den Sohn erklärt er nun weiter aus *Col.* 1, 16. und *Rom.* 11, 36. so: *Ex ipso principium atque origo substantiae universorum*, i. e. *ex voluntate ejus et potestate. Omnia enim ex eius voluntate coeperunt, quia unus Deus pater, ex quo omnia. Etenim tanquam ex suo fecit, quia unde voluit fecit. — Ex ipso ergo materia. Per ipsum operatio, quae ligavit et constrinxit universa. In ipsum, quia, quamdiu vult, omnia eius virtute manent atque consistunt, et finis eorum in Dei voluntatem recurrit et eius arbitrio resolvuntur.* Eben so heifst es auch II. c. 5. § 18.: *Facit filius, quod vult pater; laudat pater, quod facit filius. Nihil in illo naturae degeneris invenitur.* Vergl. noch § 19. und IV. c. 2. § 5. Athenagoras *Legat. pro Christ.* c. 10. p. 286. Theophilus *ad Autol.* II. c. 10. p. 355. Tertullianus *adv. Prax.* p. 637. *Apologet.* p. 21. Basilius *Homil. in Gen.* III. c. 2 p. 23.

23) Im Allgemeinen sind hierüber zu vergleichen Origenes περὶ ἀρχ. I. c. 3. § 3. Vol. I. p. 61. Basilius *Homil. in Gen.* II. c. 6. und *Homil. de Spiritu S.*, wo der Vater αἰτία προκαταρκτική, der Sohn δημιουργική und der heilige Geist τελειωτική genannt wird. Augustinus *Confess.* XII. 4. *de civit Dei* VIII. 11. XI. 32. Eine ausführliche Erörterung hierüber soll von mir in einer besondern Abhandlung über die Trinitätslehre gegeben werden.

Erstes Kapitel.

Elementarschöpfung.

Die Schöpfung des Himmels und der Erde (*Gen.* 1, 1.) nimmt Ephräm für einen an und für sich geschlossenen Act, welcher die beiden Haupttheile, den wirklichen Himmel und die wirkliche Erde (die Substanz beider), umfasse[1]), und

---

1) Diese Ansicht spricht Ephräm entschieden in mehrern Stellen aus, namentlich gleich zu Anfange seines Commentars, wo es Tom. I. p. 6. A 2 als Erklärung zu *Gen.* 1, 1. heifst: ܗܢܘ ܕܝܢ . ܒܩܢܘܡܗ ܕܫܡܝܐ ܘܒܩܢܘܡܗ ܕܐܪܥܐ d. i. *der Himmel und die Erde ihrer Substanz nach*, — sie selbst, was er noch deutlicher C 2 sqq. in den Worten ausdrückt: ܗܪܟܐ ܫܠܡܘ ܠܗܘܢ ܥܒܕܘܗܝ ܟܠܗܘܢ. ܡܛܠ ܕܥܡ ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ ܐܚܪܢܝܬ ܡܕܡ ܠܐ ܐܬܒܪܝ d. h. *hier schliessen sich alle Werke, weil mit Himmel und Erde nichts Anderes geschaffen worden ist*, und worauf sich auch B 3 sq.: ܒܫܪܪܐ ܫܡܝܐ ܐܢܘܢ ܘܐܪܥܐ d. i. *den wirklichen Himmel und die wirkliche Erde*, bezieht. (Vergl. noch B 5 sqq.) Daher konnte er auch diese beiden Theile p. 116. D 1.: ܒܪܝܬܐ ܡܬܚܙܝܢܝܬܐ d. i. *die sichtbare Schöpfung* nennen, selbst wenn er das in der ihm vorliegenden Uebersetzung für אֵת gebrauchte ܝܬ durch ܥܡ erklärt, und die darin gesuchte Bezeichnung der Substanz (ܐܝܬܘܬܐ = οὐσία) verwirft (vergl. p. 116. D 6.: ܠܗ ܕܝܢ ܝܬ ܐܠܐ ܥܡ). Bleiben wir hier zunächst bei beiden, als den ersten Theilen der Schöpfung stehen, so finden wir auch bei Plato *Timaeus* p. 41. die Erde als πρώτην καὶ πρεσβυτάτην θεῶν, ὅσοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς γεγόνασι (vergl. Timaeus den Lokrer c. III. § 2. p. 201.) angeführt, was früheres Vorhandenseyn des Himmels voraussetzt, worauf er dann p. 42. die Schöpfung der Gewässer unter dem Bilde des Oceanus und der Thetys (Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ παῖδες Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ἐγενέσθην) folgen läfst. Läfst er aber p. 65. vor der Schöpfung beider (des Himmels und der Erde) schon die Elemente vorhanden seyn, und sagt von denselben: καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, und weiter: τὴν δὲ γενέσεως τιθήνην ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα τούτοις ἄλλα πάθη ξυνέπεται πάσχουσαν, παντοδαπὴν ἰδεῖν φαίνεσθαι: so wird Niemand den Begriff

erklärt sich somit eben so gegen die allegorische Auslegung [2]), als er es für eine unrichtige Ansicht hält, wenn

---

einer ὕλη ἄμορφος hierin leicht verkennen. Immer aber bleibt der Himmel das Erste oder das Gesetzte, weshalb es auch p. 27. von ihm heifst: εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἐστι τε καὶ ἔτ' ἔσται, und Aristoteles *de coelo* I. 10. ihn als eine ewige Substanz schildert (πρὶν γὰρ γενέσθαι ἀεὶ ὑπῆρχεν ἡ πρὸ αὐτοῦ σύστασις), was sich mit dem Begriffe eines unendlichen Raumes (*Phys.* III. 4.: κενὸν — τόπος ἄπειρος — σῶμα ἄπειρον) sehr wohl vereinigen läfst. Eben so läfst sich daraus, dafs ihn die Pythagoräer eine Zahl (ἀριθμὸς) nennen (Sextus Empir. *adv. Math.* IV. 2. VII. 93. 94. 109. Jamblichus *de vita Pythag.* c. 29. § 162.), welche das περαῖνον und ἄπειρον in sich fafst, auf den Begriff der Unendlichkeit schliefsen, zumal da auch Aristot. *Metaph.* I. 5. von ihr als dem Ursprunge aller Dinge redet, obwohl er uns keine genauere Definition giebt, als dafs er sie μονάδων σύνθεσιν, μονάδων σύστημα, oder *Metaph.* XIV. 1. πλῆθος μεμετρημένων καὶ πλῆθος μετρίων nennt. (Vgl. Jamblichus *Nicom. Arithm. ed. Tennul.* p. 11.: προποδισμὸς ἀπὸ μονάδος μεγέθει αὐτῆς.) Heifst es aber bei Philo *de mundi opif.* p. 6.: πρῶτον οὖν παρὰ τοῦ νοητοῦ κόσμου ὁ ποιῶν ἐποίει οὐρανὸν ἀσώματον, καὶ γῆν ἀόρατον, καὶ ἀέρος ἰδέαν καὶ κενοῦ, und läfst er der sichtbaren eine ebenfalls mit Himmel und Erde zunächst hervortretende ideale Schöpfung (= den Entwurf) vorausgehen: so ist er hierin dem Plato gefolgt, der im *Timaeus* p. 57. ebenfalls δύο εἴδη unterscheidet, und uns die eine als ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθὲν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, die andere als μίμημα παραδείγματος — γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν schildert. Fragen wir ferner, in welcher Gestalt sich die alte Philosophie den Himmel dachte, so finden wir schon bei Anaxagoras die sphärische, in welcher sich die Gestirne in Kreisen bewegten. Diese Vorstellung nimmt auch Plato *Timaeus* p. 84. auf, wo es heifst: τοῦ γὰρ παντὸς οὐρανοῦ σφαιροειδοῦς ὄντος, ὅσα μὲν ἀφεστῶτα ἴσον τοῦ μέσου γέγονεν ἔσχατα — —, und auf sie wird auch, als auf eine allgemeine unter den Griechen verbreitete Meinung in den Justin dem Märtyrer beigelegten *Quaest. et Respons. ad orthod.* Quaest. CXXX hingewiesen. Wenden wir uns von hier zu den von den Philosophen der alten Welt über die Schöpfung der Erde angeführten Meinungen, so ist aufser dem, was schon Einl. Anm. 5. hierüber mitgetheilt ist, noch besonders zu bemerken, dafs dieselbe auch Timaeus der Lokrer in den Mittelpunct der Welt versetzt, indem er sich c. III. § 1. p. 201. der Worte bedient: Γᾶ δ' ἐν μέσῳ ἱδρυμένα ἑστία θεῶν ὅρος τε ὄρφνας καὶ ἁμέρας γίνεται. Diefs mufs auch die Ansicht der Pythagoräer gewesen seyn, da sie das in die Mitte der Erde gelegte Feuer (vergl. Aristot. *de coelo* II. 13.: ἐπὶ γὰρ τοῦ μέσου τὸ πῦρ εἶναί φασι) gleichmäfsig von da nach allen Seiten hin bis zu den äufsersten Grenzen des Weltalls ausströmen lassen. Und wenn die Erde

man die Schöpfung in allen ihren Theilen zusammengenommen für ein Werk des Augenblicks betrachten wolle [3]).

Plato *Timaeus* p. 29. aus den bereits vorhandenen vier Elementen entstehen läfst, und sie nach seinem Begriffe von der Weltseele p. 27. *ὅμοιον τῷ παντελεῖ ζώῳ* nennt: so erwähnt er zugleich von ihr p. 41., dafs sie sich um ihre Axe drehe (*τὴν κίνησιν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτά*). — Betrachtet nun Ephräm diese beiden Theile für ein in sich abgeschlossenes Ganze, so liegt derselbe Sinn auch in dem Ausdrucke: *cardines rerum*, dessen sich Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 7. § 25. als des Inbegriffs der ganzen Schöpfung bedient, wofür Basilius *Homil. in Hex.* I. c. 7. p. 8.: *τοῦ παντὸς ἡ ὕπαρξις* gebraucht, jedoch so, dafs auch er den Himmel als das zuerst Geschaffene darstellt (*τῷ μὲν οὐρανῷ τὰ πρεσβεῖα τῆς γενέσεως ἀποδούς, τὴν δὲ γῆν δευτερεύειν φάμενος τῇ ὑπάρξει*). Hierbei verwebt er, da von der Schöpfung der Elemente nirgends die Rede sey (*κἂν μηδὲν εἴπῃ περὶ τῶν στοιχείων, πυρὸς, καὶ ὕδατος, καὶ ἀέρος*), dieselben mit der Substanz der Erde (*νόει — ὅτι πάντα ἐν πᾶσι μέμικται, καὶ ἐν γῇ εὑρήσεις καὶ ὕδωρ, καὶ ἀέρα, καὶ πῦρ*): was auch weiter unten mit Ephräms Ansichten übereinstimmt, und von ihm selbst auch *Homil.* II. c. 3. p. 15. weiter aus einander gesetzt wird. Bei der Substanz des Himmels aber beruft er sich auf *Jes.* 51, 6. und erklärt diese Stelle c. 8. p. 8. durch: *τουτέστι λεπτὴν φύσιν καὶ οὐ στερεὰν, οὐδὲ παχεῖαν εἰς τὴν τοῦ οὐρανοῦ σύστασιν οὐσιώσας,* hinsichtlich seiner Gestalt aber hält er sich an das *Jes.* 40, 22. vorkommende *ὡσεὶ καμάραν*. Von der Erde, meint er weiter p. 9., sey es hinreichend zu wissen, *ὅτι πάντα τὰ περὶ αὐτὴν θεωρούμενα εἰς τὸν τοῦ εἶναι κατατέτακται λόγον, συμπληρωτικὰ τῆς οὐσίας ὑπάρχοντα,* und darum nicht nöthig zu forschen, worauf die Erde ruhe (*ἐπὶ τινος ἕστηκεν*), weil man hierüber doch zu keiner Gewifsheit gelangen werde. Nehme man z. B. die Luft als ihr Substrat, so bleibe es unerklärbar, wie ein so weicher und fast substanzloser Körper die schwere Erdmasse tragen könne (*ἐάν τε γὰρ ἀέρα φῇς ὑπεστρῶσθαι πλάτει τῆς γῆς, ἀπορήσεις, πῶς ἡ μαλθακὴ καὶ πολύκενος φύσις ἀντέχει ὑπὸ τοσούτου βάρους συνθλιβομένη*); eben so wenig könne aber auch das Wasser dafür gelten, weil hier dieselbe Frage zu entscheiden sey, wie der schwerere und feste Körper sich über dem leichtern halten könne (*ἐὰν ὑποθῇς ἑαυτῷ ὕδωρ εἶναι τὸ ὑποβεβλημένον τῇ γῇ, καὶ οὕτως ἐπιζητήσεις, πῶς τὸ βαρὺ καὶ πυκνὸν οὐ διαδύνει τοῦ ὕδατος*). Dafs Basilius hierbei an die Meinungen des Thales und Anaximenes gedacht habe, fällt in die Augen. Das Unstatthafte dieser und ähnlicher Lehrsätze sucht er nun c. 9. p. 9. dadurch zu erweisen, dafs er sagt: Gesetzt auch, man nehme auf der andern Seite an, dafs eine festere Masse, als die Erde selbst, das Substrat derselben sey, so müsse auch dieses wieder einen ähnlichen Ruhepunct haben, und so könne man diese Behauptung, ohne ein Ziel zu erreichen, bis in das Unendliche fortsetzen (*καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον ἐκπεσοῦ-*

Ohne sich jedoch auf eine weitläufige Erklärung der Worte „*im Anfange*" einzulassen, wie diefs von mehrern der äl-

---

μεθα, τοῖς ἀεὶ εὑρισκομένοις βάθροις ἕτερα πάλιν ἐπινοοῦντες. — —). Den Ruhepunct der Erde nenne zwar die Schrift *Ps.* 74, 4. Säulen, darunter habe man aber *τὴν συνεκτικὴν αὐτῆς δύναμιν* zu verstehen, und ihre Begründung auf Wasser besage nichts Anderes, als *τὸ πάντοθεν περικεχύσθαι τῇ γῇ τὴν τοῦ ὕδατος φύσιν.* Habe man sich nun die Erde blofs als einen schwebenden Körper zu denken (*γῆν καθ' ἑαυτὴν κρεμαμένην*), so zeige diefs von der Allmacht des Schöpfers (p. 10. *ὁμολογεῖν τῇ δυνάμει τοῦ κτίσαντος*). Auch erwähnt er die Meinung der Physiker von der Unbeweglichkeit der Erde im Mittelpuncte des Weltalls *Homil.* I. c. 10. p. 10., welche Stelle ihr die natürliche Schwere anweise (*μὴ ἀποκληρωτικῶς — μηδὲ ἐκ τοῦ αὐτομάτου —, ἀλλὰ φυσικὴν εἶναι ταύτην τῇ γῇ καὶ ἀναγκαίαν τὴν θέσιν*), so wie die Zusammensetzung des Himmels aus vier Elementen (c. 11. *σύνθετον αὐτὸν ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων*), oder die Annahme eines fünften (*σῶμα αἰθέριον*) für denselben, woraus man die von den übrigen Elementen abweichende Bewegung, nämlich die kreisförmige, herleitete. — Dafs Himmel und Erde die allgemeine Darstellung der Schöpfung sey, behauptet auch Ambrosius *Hex.* II. c. 3. § 8. und c. 4. § 15., und indem er die Darstellung des Basilius fast wörtlich wiederholt, nennt er den erstern I. c 6. § 20. *praerogativam generationis et causam,* die letztere *generationis substantiam.* Eben so rühmt er das Schweben der Erde in dem Nichts als ein Werk der göttlichen Allmacht, indem er § 22. p. 11. bemerkt: *Non quasi tantummodo artifex, sed quasi omnipotens praedicatur* (Deus), *qui non centro quodam terram, sed praecepti sui suspenderet firmamento, nec eam inclinari patiatur. Non ergo mensuram centri, sed iudicii divini accipere debemus, quia non artis mensura est, sed potestatis*, und führt die Meinung derer an, welche die Erde als den Mittelpunct der Erde betrachteten, und daraus die Unmöglichkeit ihres weitern Fallens ableiteten (*quod ideo nusquam decidat terra, quia secundum naturam in medio regionem possideat suam*), worin er ebenfalls Gottes Allmacht und Willen erkennt. Die Zusammensetzung des Himmels aus vier Elementen behandelt er § 23., widerlegt die Annahme eines fünften zur Bezeichnung der ihm eigenthümlichen Substanz § 24. in den Worten: *Nihil agunt, qui propter coeli asserendam perpetuitatem quintum corpus aethereum introducendum putarunt, cum aeque videant dissimilem ceteris adiunctam membri unius portionem labem corpori magis afferre consuevisse,* und schliefst die ganze Betrachtung mit der Behauptung, dafs Beides, Himmel und Erde, zu einer Zeit geschaffen worden sey (*cum simul utrumque sit factum*). Vergl. noch die dem Justinus Martyr beigelegte Schrift: *Quaestiones Christ. ad Graec.* Quaest. 2. p. 513. Quaest. 5. p. 531 sq. Dagegen giebt Augustinus *de Gen. contra Manich.* I. 5. zu *Gen.* 1, 1. die Erklärung: *Coeli et terrae nomine universam*

testen Kirchenlehrer geschehen ist, und den Begriff der Zeit davon auszuschliefsen, da er ausdrücklich sagt, dafs

---

creatura significata est, quam fecit et condidit Deus, und hält Beides c. 6. 7. für die aus dem Nichts geschaffene gestaltlose Materie, aus welcher Alles geschaffen wurde (*Etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est. — Informis ergo illa materia, quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo coelum et terra*), oder für den Saamen zu Himmel und Erde (c. 7.: *quasi semen coeli et terrae*), welcher, in wiefern Beides aus ihr entstand, schon früher dieser Name beigelegt worden sey (*Dictum est ergo coelum et terra, quia inde futurum erat coelum et terra*). Vergl. *de Gen. ad lit.* I. c. 13 — 15. *Confess.* XII. c. 3 — 6. 8. Wie sich nun diese Erklärung mit der nachfolgenden Schöpfung vereinigen lasse, beweiset er *de Genes. ad lit.* I. c. 16. und *Confess.* XII. c. 29., indem er in ersterer Stelle den Grundsatz aufstellt, dafs die Materie vor den geschaffenen Dingen nicht vorhanden gewesen sey (*formatam quippe creavit materiam; sed quia illud, unde fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est, quam illud, quod inde fit, potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus faciendi temporibus non divisit*), in letzterer aus einander setzt, wie das Eine als früher vorhanden gedacht werden müsse, ohne in der Zeit eher hervorzutreten, wobei er sich des folgenden Beispiels bedient: *Quis sic acuto cernat animo, ut sine labore magno dignoscere valeat, quomodo sit prior sonus quam cantus? Ideo, quia cantus est formatus sonus, et esse utique aliquid non formatum potest, formari autem, quod non est, non potest. Sic est prior materies, quam id, quod ex ea fit. Non ideo prior, quia ipsa efficit, cum potius fiat, nec prior intervallo temporis.* In demselben Sinne heifst es auch schon bei Theophilus *ad Autol.* II. c. 13. p. 358.: θεοῦ δὲ τὸ δυνατὸν ἐκ τούτου δείκνυται, ἵνα πρῶτον μὲν ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ τὰ γινόμενα, (εἶτα) καθὼς βούλεται. Während er aber ἐν ἀρχῇ durch διὰ τῆς ἀρχῆς erklärt, scheidet er den hier genannten Himmel von dem Firmamente, und sagt p. 359., die Schrift rede περὶ ἑτέρου οὐρανοῦ τοῦ ἀοράτου ἡμῖν ὄντος, μεθ᾽ ὃν οὗτος ὁ ὁρατὸς ἡμῖν οὐρανὸς κέκληται στερέωμα. Er verstand demnach darunter den unendlichen Raum über uns, in welchem sich die Himmelskörper bewegen, worauf auch *Gen.* 15, 5. u. a. St. hinführen. Hierbei begegnet man nun freilich der Schwierigkeit, dafs das am zweiten Tage geschaffene Firmament, an welches noch c. 1, 16. 17. die Gestirne angeheftet wurden, von dem am ersten Tage geschaffenen Himmel verschieden seyn mufste, welcher Theophilus durch ἀοράτου ἡμῖν zu entgehen sucht. Allein trat diese neue Schöpfung in demselben Raume, den man Himmel nannte, hervor, so könnte hier entweder nur von einer neuen Bestimmung des bereits geschaffenen Himmels die Rede seyn, wie diefs namentlich Chrysostomus *Homil. in Gen.* IV. p. 32. annimmt, wenn er

dieselbe der Schöpfung vorangegangen und Alles erst nach dem Vorhandenseyn derselben entstanden sey: hebt er doch

---

sagt: *τὴν χρείαν αὐτοῦ τούτου τοῦ στερεώματος μετὰ ἀκριβείας διδάξας, καὶ εἰπὼν, ὥστε διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος, αὐτὸ τοῦτο τὸ στερέωμα οὐρανὸν ἐκάλεσε τὸ τῶν ὑδάτων χωρισμὸν ἐργασάμενον*, wodurch, was auch Chrysostomus beabsichtigte, die Vorstellung mehrerer Himmel (vergl. unten Anm. 13.) aufgehoben wird, — oder man mufs der Meinung derer beitreten, von denen Basilius *Homil.* III. c. 3. p. 24. sagt: *εἴρηται μὲν οὖν τισὶ τῶν πρὸ ἡμῶν, μὴ δευτέρου οὐρανοῦ γένεσιν εἶναι ταύτην, ἀλλ' ἐπεξήγησιν τοῦ προτέρου*, obwohl er dieser Ansicht beizutreten nicht geneigt ist, und worüber sich auch Ambrosius *Hexaëm.* II. c. 3. § 8. mifsbilligend so ausdrückt: *ut ibi* (c. 1, 1.) *quasi summa operis breviter comprehensa sit*, *hic* (c. 1, 7 sq.) *operationis qualitas per ipsas concurrentium rerum digesta sit species.* Dafs aber Augustinus dieser Meinung seinen Beifall zuwendet, wenn es bei ihm *Confess.* XII. c. 17. heifst: *Nomine aiunt coeli et terrae totum istum visibilem mundum prius universaliter et breviter significare voluit* (Moses), *ut postea digereret dierum enumeratione quasi circulatim universa, quae S. Spiritui placuit sic enunciare. Tales quippe homines erant rudis ille atque carnalis populus* (Israëliticus), *cui loquebatur, ut iis opera Dei nonnisi sola visibilia commendanda iudicaret* (vgl. noch *contra adv. leg. et proph.* I. c. 10.), steht nicht im Widerspruche mit dem, was schon oben als seine Ansicht mitgetheilt worden ist.

2) Die allegorische Erklärung der Schöpfungsgeschichte mifsbilligt Ephräm T. I. p. 6. A 3 sq. in den Worten: ܠܐ ܕܝܢ ܐܢܫ ܢܣܒܪ ܕܐܝܬ ܒܥܒܕܐ ܕܐܫܬܐ ܝܘܡܝܢ ܬܐܘܪܝܐ d. i. *Niemand aber glaube, dafs in den Werken der sechs Tage Allegorieen enthalten seyen.* Die hier dem Worte ܬܐܘܪܝܐ gegebene Bedeutung rechtfertigt sich durch A 7 sq., wo es heifst, man solle nicht sagen: ܕܫܡܗܐ ܐܢܘܢ ܣܪܝܩܐ ܐܘ ܕܐܚܪܢܝܬܐ ܡܢ ܫܡܗܝܗܘܢ ܐܬܪܡܙܘ ܠܢ d. i. *es seyen blofs leere Namen oder andere Sachen durch ihre Namen uns angedeutet.* Gegen wen Ephräm diesen Tadel ausgesprochen, ist zwar nicht näher angegeben; dafs diese Interpretationsmethode aber zu seiner Zeit sehr gewöhnlich war, obwohl nicht durchgehends gebilligt werden mochte, ergiebt sich schon daraus, dafs sich auch Gregor. Nyss. *Ἀπολογετ. in Hex.* p. 41. gegen diesen Vorwurf dadurch zu sichern sucht, dafs er sagt, er sey bemüht gewesen, Alles *τῷ τῆς φύσεως εἱρμῷ* zu entwickeln. Für den Urheber derselben kann aber wohl Philo angesehen werden, und dafs namentlich die Mosaischen Schriften diesem Mifsbrauche ausgesetzt waren, ergiebt sich aus einer Stelle bei Clemens Alex. *Strom.* V. p. 680., in welcher es,

ihre Beziehung auf die Schöpfung des Himmels und der Erde, als des ersten göttlichen Werkes, abgesehen von dem

---

nach den p. 679. befindlichen Worten: *δι' ὃ καὶ ἡ πρὸς τὸ γράμμα ἀνάγνωσις ἀλληγορεῖται,* heifst: *ἐπεὶ οἱ μὲν, τὸ σῶμα τῶν γραφῶν τὰς λέξεις καὶ τὰ ὀνόματα, καθάπερ τὸ σῶμα τὸ Μωσέως, προσβλέπουσιν· οἱ δὲ, τὰς διανοίας καὶ τὰ ὑπὸ τῶν ὀνομάτων δηλούμενα διορῶσι, τὸν μετ' ἀγγέλων Μωσέα πολυπραγμονοῦντες.* Dafs man jedoch neben der allegorischen Erklärung den Literarsinn nicht aufgab, und sogar Ephräm bei anderer Gelegenheit öfters, wie z. B. T. I. p. 112. C 7 sq., auf die *buchstäbliche* (ܦܫܝܛܐܝܬ) eine *geistig aufgefafste* (ܪܘܚܢܐܝܬ) folgen läfst, bestätigt auch in Beziehung auf unsern Gegenstand Origenes *περὶ ἀρχ.* III. c. 5. § 1. p. 148 (*ed. de la Rue* T. I.), welcher erklärt: *De conditione ergo mundi quae alia nos scriptura magis poterit edocere, quam ea, quae a Moyse de origine eiusdem scripta est? Quae licet maiora intra se contineat, quam historiae narratio videtur ostendere, et spiritalem in quam maximis contineat intellectum, atque in rebus mysticis et profundis velamine quodam literae utatur: tamen nihilominus indicat hoc sermo narrantis, quod ex certo tempore creata sunt omnia, quae videntur.* Vergl. Augustinus *de Gen. ad lit.* IV. mit VIII. 2. und *de civit. Dei* XI. 7. mit *Retractt.* II. 24. Einen trefflichen Beleg zu dieser in der frühern Zeit verbreiteten Erklärungsweise giebt Theophilus *ad Aut.* II. c. 15. p. 360 sq. Der meiste Tadel trifft in dieser Hinsicht aber bei den Kirchenvätern den Origenes, auf welchen auch besonders Basilius *Homil. in Hex.* III. c. 9. p. 31. in den Worten: *οἳ προφάσει ἀναγωγῆς καὶ νοημάτων ὑψηλοτέρων εἰς ἀλληγορίας κατέφυγον,* und *Homil* IX. c. 1. p. 80. hinzudeuten scheint, wo er sagt: *οἶδα νόμους ἀλληγορίας, εἰ καὶ μὴ παρ' ἐμαυτοῦ ἐξευρών, ἀλλὰ τοῖς παρ' ἑτέρων πεπονημένοις περιτυχών,* während er von sich selbst sagt: *πάντα ὡς εἴρηται, οὕτως ἐκδέχομαι.* Vgl. Ambrosius *Hexaëm.* VI. c. 1. § 4.

3) Die augenblickliche Schöpfung des Ganzen verwirft Ephräm T. I. p. 6. A 5 sq. in den Worten: ܠܐ ܫܠܝܛ ܠܡܐܡܪ ܕܒܪܦܦܐ ܗܘܐ ܗܘ ܕܒܝܘ̈ܡܬܐ ܗܘܐ d. i. *es ist nicht erlaubt, zu sagen, dafs in einem Augenblicke hervortrat, was in Tagen entstand,* während er (vgl. Einl. Anm. 11. S. 129) die einzelnen Tagewerke durch diesen Vorzug auszeichnet. Dieselbe Meinung finden wir auch bei Basilius, welcher *Homil. in Hex.* I. c. 2. p. 3. bemerkt, dafs das *ἐν ἀρχῇ* darum von Moses gewählt sey, *ἵνα μὴ ἄναρχον αὐτὸν (κόσμον) οἰηθῶσί τινες,* und *ἐποίησεν* darum gesetzt seyn läfst, *ἵνα δειχθῇ, ὅτι ἐλάχιστον μέρος τῆς τοῦ δημιουργοῦ δυνάμεώς ἐστι τὸ ποιηθέν.* Dieses Anfangslose, welches man aus der kreisförmigen Bewegung der Welt zu beweisen suchte, wodurch aber überhaupt das Hervortreten der Schöpfung in der Zeit aufgehoben

hervor, was noch an diesem Tage als Werk des Schöpfers

---

werden mufste, widerlegt Basilius am ang. Orte c. 3. p. 3 sq. in den Worten: *μηδὲ, ἐπειδὴ κυκλόσε περιτρέχει τὰ κατ᾽ οὐρανὸν κινούμενα, ἡ δὲ τοῦ κύκλου ἀρχὴ τῇ προχείρῳ αἰσθήσει ἡμῶν οὐκ εὔληπτος, ἄναρχον εἶναι νομίσῃς τῶν κυκλοφορικῶν σωμάτων τὴν φύσιν. — ἀλλὰ κἂν τὴν αἴσθησιν διαφεύγῃ, τῇ γε ἀληθείᾳ πάντως ἀπό τινος ἤρξατο, ὁ κέντρῳ καὶ διαστήματί τινι περιγράψας αὐτὸν, οὕτω καὶ σὺ, μὴ, ἐπειδὴ εἰς ἑαυτὰ συννεύει τὰ κύκλῳ κινούμενα, τὸ τῆς κινήσεως αὐτῶν ὁμαλὸν καὶ μηδενὶ μέσῳ διακοπτόμενον, τὴν τοῦ ἀνάρχου τὸν κόσμον καὶ ἀτελεύτητον εἶναι σοι πλάνην ἐγκαταλίπῃ.* Wenn er mit Bezug auf 1 *Cor.* 7, 31. und *Matth.* 24, 35. diesem Anfange auch ein Ende entgegensetzt (*τὰ ἀπὸ χρόνου ἀρξάμενα πᾶσα ἀνάγκη καὶ ἐν χρόνῳ συντελεσθῆναι· εἰ ἀρχὴν ἔχει χρονικὴν, μὴ ἀμφιβάλῃς περὶ τοῦ τέλους*), zugleich aber auch denselben *Homil.* I. c. 4. p. 5. als den Ausgangspunct alles Seyns betrachtet (*ἐπειδὴ δὲ ἡ ἀρχὴ κατὰ φύσιν προτέτακται τῶν ἀπ᾽ αὐτῆς,* —), und somit der gewöhnlichen Erklärung der Worte: *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν*, beitritt: so neigt er sich doch auch *Homil.* I. c. 6. p. 6 sq. in den Worten: *ἢ τάχα διὰ τὸ ἀκαριαῖον καὶ ἄχρονον τῆς δημιουργίας εἴρηται τὸ, ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν*, zu der Meinung derer hin, welche eine augenblickliche Schöpfung annahmen, und diese Worte durch: *ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ*, erklärten. (Vergl. Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 4. § 16.) Eben so sagt auch Ambrosius I. c. 3. § 8., dafs Moses deshalb diesen Anfang gewählt habe, *ne mora in faciendo fuisse existimaretur*, was selbst dadurch nicht aufgehoben wird, wenn er § 11. erklärt: *in primis fecit Deus coelum et terram, deinde colles, regiones, fines inhabitabiles*, oder weiter so fortfährt: *ante reliquas visibiles creaturas diem, noctem, ligna fructifera, animantium genera diversa, coelum et terram fecit*, worin auch die schon von Philo angenommene *τάξις καὶ ἀκολουθία* angedeutet seyn kann. Dafs aber eine augenblickliche Schöpfung für die göttliche Allmacht nichts Unmögliches gewesen sey, bemerkt Chrysostomus *Homil.* III. p. 23., er fügt aber hinzu, dafs dieselbe Gott deshalb nicht gewählt habe, weil sie für die Menschen etwas Unbegreifliches geblieben seyn würde, deren Ueberzeugung vielmehr durch die Bildung der einzelnen Theile geweckt werden sollte (*οὐ γὰρ ἠπόρει — — λογισμῶν κινουμένοις*). — Aber auch schon Philo mifsbilligt die augenblickliche Schöpfung, und hält sie durch die Ordnung und Aufeinanderfolge (vergl. Plato *Timaeus* p. 21. S. Einl. Anm. 11. S. 129) für aufgehoben, indem er *de mund. opif.* p. 6. sagt: *καὶ γὰρ εἰ πάνθ᾽ ἅμα ὁ ποιῶν ἐποίει, τάξιν οὐδὲν ἧττον εἶχε τὰ καλῶς γινόμενα· καλὸν γὰρ οὐδὲν ἐν ἀταξίᾳ.* Nachdem er *τάξις* überhaupt durch *ἀκολουθία καὶ εἱρμὸς προηγουμένων τινῶν καὶ ἑπομένων* erklärt kommt er auf denselben Gedanken p. 14. zurück, wo die Worte: *τότε μὲν οὖν ἅμα πάντα συνίστατο*, sich nur darauf beziehen, dafs gleich Anfangs Alles in der ersten Schöpfung vorhanden war, was sich weiter aus dem Ganzen entwickelte. Daher sagt er sogleich darauf: *συνισταμένων δ᾽ ὁμοῦ πάντων, ἡ τάξις ἀναγκαίῳ λόγῳ ὑπεγράφετο, διὰ τὴν*

hinzukam, aber beim Hervortreten dieser beiden aus dem

ἐσομένην αὖθις ἐξ ἀλλήλων γένεσιν. ἐν δὲ τοῖς κατὰ μέρος γινομένοις, τάξις ἤδε γ' ἐστὶν, ἄρχεσθαι μὲν ἀπὸ τοῦ φαυλοτάτου τὴν φύσιν, λήγειν δ' εἰς τὸ πάντων ἄριστον. Dabei zweifelt er aber keineswegs, wie Chrysostomus, an der Möglichkeit einer solchen Schöpfung, und äufsert sich a. a. O. p. 3. so: ἐξ δ' ἡμέραις δημιουργηθῆναί φησι τὸν κόσμον, οὐκ ἐπειδὴ προσεδεῖτο χρόνων μήκους ὁ ποιῶν· ἅμα γὰρ δρᾷν εἰκὸς θεὸν, οὐ προστάττοντα μόνον, ἀλλὰ καὶ διανοούμενον· ἀλλ' ἐπειδὴ τοῖς γινομένοις ἔδει τάξεως· τάξει δ' ἀριθμὸς οἰκεῖον. ἀριθμῶν δὲ φύσεως νόμοις γεννητικώτατος ὁ ἕξ. Diese Zahl hielt nämlich Philo für die vollkommenste nächst der Einheit, da sie ἰσούμενος τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι καὶ συμπληρούμενος ἐξ αὐτῶν (1 + 2 + 3 und 1. 2. 3 = 6.) sey. Nach ihrer Zusammensetzung aus *gleichen* und *ungleichen* sey sie zugleich eine *weibliche* und *männliche* Zahl, da die Grundzahl der erstern 2, die der letztern 3, und aus beiden 6 zusammengesetzt sey, und darum habe Moses auch für die Welt als das vollkommenste Ding auch die erste vollkommene Zahl gewählt, weil sie zugleich ihre Zeugungskraft in sich enthalte. Hiermit stimmt überein, wenn es gleich zu Anfange seiner Schrift: Νόμων ἱερῶν ἀλληγορ. I. p. 41. über dieselbe heifst: νοητέον, ὅτι οὐ πλῆθος ἡμερῶν παραλαμβάνει· τέλειον δὲ ἀριθμὸν τὸν ἕξ, wodurch das kurz Vorhergehende: εὐηθες πάνυ τὸ οἴεσθαι ἕξ ἡμέραις, ἢ καθόλου χρόνῳ κόσμον γεγονέναι, erklärt wird. Während aber hierin die allegorische Erklärung der Tagewerke leicht erkannt wird, tritt dieselbe bei Origenes *contra Celsum* VI. c. 50. p. 672. noch mehr hervor, wo es heifst: ἀλλ' οὐδεμία πιθανότης ἐστὶ, μηδὲν νενοηκότα Μωϋσέα εἰρηκέναι μετὰ τὰ περὶ τῶν ἕξ ἡμερῶν, τὸ, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (*Gen.* 2, 4.), was sich nicht etwa auf *Gen.* 1, 1. beziehe, da diefs dem vorausgehe, was v. 3. und 5. gesagt sey. Zum Verständnisse seiner Meinung verweiset er zwar c. 51. p. 672. auf den ausführlichern, aber für uns verloren gegangenen, von ihm früher geschriebenen Commentar, giebt aber auch noch c. 60. p. 678 sq. Aufschlufs darüber in den Worten: καὶ ἐν τοῖς ἀνωτέρω δὲ, ἐγκαλοῦντες τοῖς κατὰ τὴν προχειροτέραν ἐκδοχὴν φήσασι χρόνους ἕξ ἡμερῶν διεληλυθέναι εἰς τὴν κοσμοποιΐαν, παρετιθέμεθα τό, αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅτε ἐγένετο· ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. An eine augenblickliche Schöpfung erinnert auch Athanasius *Orat.* III. *contra Arian.* (T. I. *ed. Colon.* 1686. fol.) p. 431., wenn er nach Erklärung von *Prov.* 8, 25. sagt: ὅτι περ τῶν κτισμάτων οὐδὲν ἕτερον τοῦ ἑτέρου προγέγονεν· ἀλλ' ἀθρόως ἅμα πάντα τὰ γένη ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ προστάγματι ὑπέστη, und Gregorius Nyss. a. a. O. p. 7., wo es heifst: καὶ ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν, ὅτι ἀθρόως πάντα τὰ ὄντα ὁ θεὸς ἐποίησεν, εἶπεν ἐν κεφαλαίῳ, ἤτοι ἐν ἀρχῇ πεποιηκέναι τὸν θεὸν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· — δηλοῦται γὰρ ἐπίσης δι' ἑκατέρων τὸ ἀθρόον· ἐν μὲν γὰρ τῷ κεφαλαίῳ τὸ συλλήβδην τὰ πάντα γεγενῆσθαι παρίστησι. διὰ δὲ τῆς ἀρχῆς δηλοῦται τὸ ἀκαρές τε καὶ ἀδιάστατον. In derselben Beziehung nennt er auch p. 12. Himmel und

Nichts entstandenen Theile noch nicht vorhanden war[4]). Hierdurch wollte er dem Irrthume begegnen, die geschaffe-

Erde τὰ ἄκρα, welche das Mittlere zugleich einschliefsen; daher habe auch Moses mit den beiden Aeufsersten das Ganze umfafst, was durch ὅτι ἡ μὲν γῆ ἀόρατος u. s. w. bestätigt werde, nach welcher Stelle die Erde Alles in sich vereinigt habe, was in seinen einzelnen Theilen noch nicht hervorgetreten war. — Der wesentliche Unterschied dieser Meinung mit der von Ephräm angeführten ist demnach nur in dem mehr partiellen augenblicklichen Hervortreten der geschaffenen Dinge zu suchen, welches die meisten der ältern Christlichen Kirchenlehrer mehr oder weniger angenommen zu haben scheinen.

4) Wie die übrigen Kirchenlehrer, so läfst auch **Ephräm** die Zeit zugleich mit der Schöpfung entstehen, und erklärt sich darüber T. I. p. 6. F 4. so: Himmel und Erde seyen eben so der Schöpfung der übrigen Theile der Welt vorangegangen, *wie die Zeit eher war, als die Dinge, welche nach der Zeit geschaffen wurden.* Dafs aber mit diesen beiden Haupttheilen die Schöpfung begonnen habe, demnach auch die Zeit hervorgetreten sey, ergiebt sich aus p. 6. C 4 sqq.: *denn auch die Dinge, welche am ersten Tage geschaffen wurden, waren noch nicht geschaffen; denn wären sie mit denselben* (d. i. mit Himmel und Erde) *geschaffen worden, so würde er es gesagt haben; er hat es aber nicht gesagt,* weshalb er auch die übrigen an diesem Tage geschaffenen Gegenstände D 4 sq. *jünger als Himmel und Erde* nennt. Wenn uns Ephräm in wenig Worten seine Ansicht über den Anfang darlegt, so ist **Philo** dagegen bemüht, uns eine genauere Deduction zu geben. Er erklärt nämlich *de mundi opif.* p. 5. das ἐν ἀρχῇ als etwas aufser den Grenzen der Zeit Liegendes, und behauptet, dafs die vor der Welt noch nicht vorhandene Zeit entweder zugleich mit ihr, oder nach ihr entstehen mufste. Da ferner die Zeit das Maafs der Himmelsbewegung sey, die Bewegung aber dem bewegten Gegenstande nicht vorhergehen könne, so sey es nothwendig, dafs dieselbe entweder mit ihr, oder unmittelbar nach ihr hervorgetreten sey; und so müsse auch die Zeit entweder zugleich mit der Welt entstanden, oder jünger als dieselbe seyn. Vergl. **Plato** *Timaeus* p. 36. Eine ähnliche Erklärung giebt uns **Basilius**, welcher *Homil. in Hexaëm.* c. 5. p. 6. unter dem Anfange entweder die erste Bewegung, oder die Ursache, oder die Grundlage eines Gegenstandes versteht, und diesen Grundsatz c. 6. p. 6. auf die Welt so anwendet: ἀφ᾽ οὗ χρόνου ἤρξατο ἡ τοῦ κόσμου τούτου σύστασις δυνατόν σοι μαθεῖν, ἐάν γε ἐκ τοῦ παρόντος εἰς τὸ κατόπιν ἀναποδίζων, φιλονεικήσῃς εὑρεῖν τὴν πρώτην ἡμέραν τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως· εὑρήσεις γὰρ οὕτως, πόθεν τῷ χρόνῳ ἡ πρώτη κίνησις, ἔπειτα, ὅτι καὶ οἱονεὶ θεμέλιοί τινες καὶ κρηπῖδες προκατεβλήθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ· εἶτα, ὅτι ἐστί τις τεχνικὸς λόγος ὁ καθηγησάμενος τῆς τῶν ὁρωμένων διακοσμήσεως, ὡς ἐνδείκνυται σοι ἡ φωνὴ τῆς ἀρχῆς. Auch hält er p. 7.

nen Dinge für ewige Substanzen zu erklären, und somit das

---

den Anfang für etwas Untheilbares und alles Maafses Entbehrendes, den Anfang der Zeit also noch nicht für die Zeit selbst, nicht einmal für den kleinsten Theil derselben, und fügt, wie Philo, hinzu, dafs es vor dem Anfange einer Sache Nichts von der Sache selbst, also vor dem Anfange der Zeit auch keine Zeit geben könne. Denn wer den Anfang theilen wolle, erhalte zwei Anfänge, ja unzählige, weil derselbe, als etwas Theilbares betrachtet, sich bis ins Unendliche zerlegen lasse. Dasselbe wiederholt auch Ambrosius, welcher *Hexaëm.* I. c. 3. § 8. deshalb von Moses einen Anfang angenommen wissen will, *ut illud primum assereret, quod negare consueverunt, et cognoscerent, principium esse mundi, ne sine principio mundum esse homines arbitrarentur*; und sagt, wie Basilius, vom Anfange c. 4. § 12: *Principium autem ad tempus refertur, aut ad numerum aut ad fundamentum*; indem er aber diese drei Beziehungen durchgeht, beruft er sich bei der letzten auf *Prov.* 8, 29. Auch findet er § 13. eine Hinweisung auf den Anfang der Welt in der Zeit in *Exod.* 12, 2., und erklärt in Beziehung auf *Joh.* 8, 25. *principium* durch Christus, weshalb er § 15. sagt: *In Christo fecit Deus coelum et terram:* welchen Gedanken auch Tertullianus *adv. Prax.* c. 5. aus *Joh.* 1, 1. *Hebr.* 1, 1. 2. *Col.* 1, 15. 16. erörtert. Daher redet auch schon Basilius *Homil. in Hex.* I. c. 6. p. 6. von einem λόγος τεχνικός. Vgl. Augustinus *Confess.* XII. c. 19. 20. 28. *de Gen. ad lit.* c. 6. *contra advers. Leg. et Proph.* c. 2. *de divers. serm.* c. 1. Auch meint Ambrosius a. a. O. *In principio* durch *ante tempus* erklären zu können, wozu er ebenfalls, wie Basilius a. a. O. p. 7., als Erklärung beifügt: *Sicut initium viae nondum via, et initium domus nondum domus*, und bemerkt endlich, dafs Einige *principium* nicht für die Zeit nehmen (*non pro tempore accipiant*, sondern unter κεφαλαῖον, oder *caput*, gleichsam *summam operis* verstehen (*quia rerum visibilium summa coelum et terra est, quae non solum ad mundi huius spectare videntur ornatum, sed etiam ad indicium rerum invisibilium et quoddam argumentum eorum, quae non videntur* — —). Von welcher beweisenden Kraft aber das ἐν ἀρχῇ sey, darüber erklärt sich Chrysostomus *Homil. in Gen.* II. p. 13 sq., indem dadurch alle Meinungen der Häretiker von einer vorhandenen ὕλη aufgehoben würden. Nachdem aber Gregorius Nyss. a. a. O. p. 7. den Unterschied zwischen ἐν ἀρχῇ und ἐν κεφαλαίῳ (vergl. Anm. 3.) aus einander gesetzt, fährt er so fort: So wie der Punct der Anfang der Linie und als Körper untheilbar sey, so verhalte es sich auch mit dem Anfange der Zeit, weshalb auch von Moses die Gesammtheit der Dinge, der Anfang, oder die Summe, worin Alles enthalten sey, genannt werde. Der Anfang der Schöpfung bezeichne demnach: ὅτι πάντων τῶν ὄντων τὰς ἀφορμὰς καὶ τὰς αἰτίας καὶ τὰς δυνάμεις συλλήβδην ὁ Θεὸς ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλλετο — —. Diefs Alles führt darauf hin, dafs die Zeit zugleich mit der Schöpfung hervorgetreten sey, was endlich auch noch Tertullianus

Verwerfliche ihrer Verehrung darthun [5]). War es ihm aber überhaupt unmöglich, in diesen beiden Haupttheilen das

---

adv. Hermog. c. 19. in den Worten andeutet: *principium initium esse, et competisse ita poni, rebus incipientibus fieri.*

5) Das Verwerfliche dieser Verehrung findet Ephräm T. I. p. I. C 6 sq. darin, daſs die Gegenstände derselben aus Nichts geschaffene Dinge waren (ܡܢ ܠܐ ܡܕܡ — ܒܪ̈ܝܬܐ — ܥܒ̈ܕܐ), welche man für ewige Naturen hielt (ܐܝ̈ܬܝܐ ܚܫܝܒܝܢ ܗܘܘ), deren ewiges Daseyn er aber dadurch widerlegt (ܠܐ ܗܘܘ ܐܝ̈ܬܝܐ), daſs sie erst nach Himmel und Erde hervortraten (ܕܡܢ ܒܬܪܗܘܢ ܐܢܘܢ). Indem nun Ephräm besonders die Schöpfung aus Nichts hervorhebt, verwirft er mit ihrem ewigen Vorhandenseyn auch zugleich den Begriff einer zum Grunde gelegten, früher vorhandenen Materie. Diesen Gegenstand erörtert unter andern Lehrern auch Gregorius Nyss. *Ἀπολογετ. in Hexaëm.* p. 6., wo er die Schöpfung aus Nichts für eine Wirkung des göttlichen Willens, der göttlichen Allmacht und Weisheit erklärt, wodurch die Frage von der Materie, so wie das *Wie* und *Woher* (*τὸ πῶς καὶ τὸ πόθεν*) von selbst aufgehoben werde. Frage man aber: *εἰ ἄϋλός ἐστιν ὁ θεὸς, πόθεν ἡ ὕλη, πῶς τὸ πόσον ἐκ τοῦ ἀπόσου, καὶ ἐκ τοῦ ἀόπτου τὸ ὁρατὸν, καὶ ἐκ τοῦ ἀμεγέθους τε καὶ ἀορίστου τὸ πάντως ὄγκῳ τινὶ καὶ πηλικότητι ὁριζόμενον; καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα περὶ τὴν ὕλην ὁρᾶται, πῶς ἢ πόθεν παρήγαγεν ὁ μηδὲν ἐν τῇ ἑαυτοῦ φύσει τοιοῦτον ἔχων;* so gebe es dafür nur eine Lösung, nämlich: *τὸ μήτε ἀδύνατον τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ ὑποτίθεσθαι, μήτε τὴν δύναμιν ἄσοφον· ἀλλὰ μετ᾽ ἀλλήλων εἶναι ταῦτα, καὶ ἓν ἀμφότερα δείκνυσθαι, ὡς ἅμα καὶ κατὰ ταὐτὸν τῷ ἑτέρῳ συγκαθορᾶσθαι τὸ ἕτερον. τὸ δὲ γὰρ σοφὸν αὐτοῦ θέλημα τῇ δυνάμει τῶν ἐνεργουμένων ἐφανερώθη, καὶ ἡ ἐνεργητικὴ αὐτοῦ δύναμις, ἐν τῷ σοφῷ θελήματι ἐτελειώθη. εἰ οὖν ἐν τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ ταὐτόν ἐστιν ἡ σοφία καὶ ἡ δύναμις, οὔτε ἀγνοεῖ, ὅπως ἂν ὕλη πρὸς τὴν κατασκευὴν εὑρεθείη τῶν ὄντων, οὔτ᾽ ἀδυνατεῖ τὸ νοηθὲν προαγαγεῖν εἰς ἐνέργειαν.* Daher besitze auch die Materie alle körperliche Eigenschaften, aus welchen zusammengenommen, da sie an und für sich die Materie noch nicht selbst sind, erst die Materie entstanden sey. Dasselbe sagt auch Basilius *Homil. in Hex.* II. c. 3. p. 14.: *οὐχὶ γὰρ σχημάτων ἐστὶν εὑρετὴς, ἀλλ᾽ αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν ὄντων δημιουργός*, und er fordert Andersdenkende auf, ihm zu erklären, in welchem Wechselverhältnisse Gott und die Materie zu einander gestanden, wenn ihr die Substanz, Gott die Bildung zugeschrieben werde. Daſs aber die Schöpfung aus Nichts (vergl. *Homil.* VIII. c. 1. p. 65.), welcher die *ὕλη* als ewige Substanz gegenüber gestellt ist, und von welcher Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 7. § 25. sagt: *Si sine principio eam* (terram) *dicunt esse, iam non solum Deum, sed*

Unstatthafte einer seit Ewigkeit vorhandenen Materie oder eines Urstoffes (ܗܘܠܐ, ܗܘܠܐ, ὕλη) nachzuweisen, so kommt er dieser Ansicht dadurch zu Hülfe, dafs er die Schöpfung der übrigen Elemente: des Wassers, der Luft, oder deren Wirkung, des Windes, und des Lichtes, in seiner leuchtenden oder wärmenden Eigenschaft als des Feuers (ܢܘܗܪܐ = φῶς — ܢܘܪܐ = πῦρ), als jüngerer, nach Himmel und Erde entstandener Dinge, anführt, und in der Begrenzung durch die früher vorhandenen beiden Haupttheile ihr ewiges Daseyn widerlegt, da noch dazu der Name dem noch nicht vorhandenen Gegenstande nicht vorangehe, sondern erst mit dessen Erscheinen entstehe [6]). Scheint nun

etiam hylen sine principio dicentes, definiant, ubinam erat. Si in loco, ergo etiam locus sine principio fuisse adstruitur, in quo erat materia rerum, quae principium non habebat, eine schwer zu lösende Aufgabe war, das fühlte derselbe auch *Hexaëm.* VI. c. 2. § 7., wo er überhaupt von der Schöpfung sagt: *Quis igitur aequalem sibi cum Deo potestatem et scientiam audeat vindicare, ut, quae Deus maiestatis suae esse proprio signavit oraculo, haec sibi homo ad cognitionem suppetere posse praesumat?* Ephräm hat diese Schwierigkeit am glücklichsten dadurch gelöset, dafs er den Beweis von den später aus Nichts geschaffenen Dingen auf die zuerst geschaffenen Haupttheile, den Himmel und die Erde, zurückführt, und Chrysostomus hat diefs *Homil.* VII. p. 65. wenigstens theilweise angedeutet, wenn er daselbst von den aus den Gewässern geschaffenen Geschöpfen sagt: *ὁρᾷς, πῶς ἅπαντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει* (*Θεός*). Während aber Ephräm die Verehrung der geschaffenen Dinge, gleich als seyen sie göttliche und ewige Substanzen, verwirft, äufsert sich Chrysostomus a. a. O. *Homil.* VI. p. 55. in demselben Sinne mifsfällig über die Verehrung der Sonne bei heidnischen Völkern, indem er sagt: *ἐκπλαγέντες τὸ στοιχεῖον, οὐκ ἠδυνήθησαν διαβλέψαι καὶ τὸν παραγαγόντα ἀνυμνῆσαι, ἀλλ᾽ ἐναπέμειναν τῷ στοιχείῳ, καὶ τοῦτο ἐθεοποίησαν*, welcher Irrthum aus ihrer Schöpfung am vierten Tage widerlegt werden könne, welche, da schon am dritten Tage die Erde Alles hervorgebracht habe, darum erst nach dieser Zeit hervorgerufen worden sey, damit Niemand sagen könne: *ὅτι ἄνευ τῆς τούτων συνεργείας οὐκ ἂν ἐτελεσφορήθη τὰ ἀπὸ τῆς γῆς. — διὰ τοῦτο δείκνυσί σοι πρὸ τῆς τούτου δημιουργίας ἅπαντα πεπληρωμένα, ἵνα μὴ τούτῳ ἐπιγράφῃς τῶν καρπῶν τὴν τελεσφόρησιν, ἀλλὰ τῷ τῶν ἁπάντων δημιουργῷ* —, obwohl er ihren nachherigen wohlthätigen Einflufs auf die Erzeugnisse der Erde anerkennt. Vergl. noch Theophilus *ad Autol.* II. c. 35. p. 373.

6) Wenn Ephräm Himmel und Erde für einen in sich abgeschlossenen

auch Ephräm diese letztere Bemerkung nicht unmittelbar auch auf Erde und Himmel zu beziehen, so konnte er doch

---

Theil der Schöpfung erklärte, und die übrigen an diesem Tage entstandenen Dinge später hervortreten liefs, so findet er zunächst den Beweis dafür darin, dafs ihrer nicht zugleich mit jenen bei Moses gedacht werde, der Name aber immer einen schon vorhandenen Gegenstand voraussetze. Daher sagt er T. I. p. 6. C 7 sq., Moses habe sie deshalb nicht vor ihrem Entstehen genannt, *damit er nicht die Namen der geschaffenen Dinge früher vorhanden seyn lasse, als ihre Substanzen.* Wenn er aber ihre spätere, auf Himmel und Erde erfolgte Schöpfung durch die Worte D 1 sqq. andeutet: *weil noch nicht die Gewässer und der Wind geschaffen, auch nicht das Feuer und das Licht oder die Finsternifs bereitet waren;* folglich ihre ewige Existenz widerlegt, so wie in den später als sie selbst entstandenen Namen auf ihre Schöpfung aus Nichts hingewiesen wissen will: so finden wir auch hierzu Parallelen in andern kirchlichen Schriftstellern. So heifst es z. B. bei Chrysostomus *Homil.* V. p. 44. von dem nach der Scheidung und Sammlung der Gewässer hervorgetretenen Erdreiche: καὶ τότε καὶ ταύτῃ τὸ οἰκεῖον ἐπιθῇ ὄνομα, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκότους. Bezieht sich diese Bemerkung auch nur, wie der den gesammelten Gewässern gegebene Name der Meere, auf die äufsere Ordnung schon vorhandener Elemente: so heifst es doch auch kurz darauf von diesen: ὁ φιλάνθρωπος δεσπότης οὐ πρότερον τὰς προσηγορίας τοῖς στοιχείοις ἐπιτίθησι, μέχρις ἂν εἰς τὴν οἰκείαν χώραν τῷ οἰκείῳ προστάγματι ἐναποθῆναι. Wenn uns aber Ephräm in dieser Aufeinanderfolge auf eine in der Zeit hervorgetretene Schöpfung führt, deren Ausgangspunct in *Gen.* I, 1. liegt, Alles aber auf das blofse Wort des Schöpfers hervortreten läfst: so liegt die Frage sehr nahe, worin sich diese göttliche Kraft vor dem Schöpfungswerke geäufsert habe, da man sich dieselbe unmöglich vorher als eine unthätige denken könne. Dieser Frage suchte schon Plato *Timaeus* p. 23 sq. zu begegnen, wo er zu bedenken giebt: πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπειργάζετο, πότερον πρὸ τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονὸς, und in wie fern er einen κόσμον καλὸν, so wie einen δημιουργὸν ἀγαθὸν aufstellt, erwiedert er darauf p. 24.: δῆλον, ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν· εἰ δὲ, ὃ μηδ' εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς τὸ γεγονὸς, παντὶ δὲ σαφὲς, ὅτι πρὸς τὸ ἀΐδιον. (Vergl. Timäus den Lokrer c. 1. § 2. p. 2. und p. 62. Plutarch *de plac. philos.* I. 9. 10.) Während nun hier die Idee als die vorweltliche Thätigkeit der Gottheit dargestellt ist, führt auch Basilius *Homil.* I. c. 5. p. 5. auf die Annahme eines frühern, mit unserm Geiste nur aufzufassenden Zustandes der göttlichen Thätigkeit, indem er sagt: Ἦν γάρ τι, ὡς ἔοικεν, καὶ πρὸ τοῦ κόσμου τούτου, ὃ τῇ μὲν διανοίᾳ ἡμῶν ἐστὶ θεωρητὸν, ἀνιστόρητον δὲ κατελείφθη, διὰ τὸ τοῖς εἰσαγομένοις ἔτι καὶ νηπίοις κατὰ τὴν γνῶσιν ἀνεπιτήδειον. ἦν τις πρεσβυτέρα τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως κατάστασις ταῖς ὑπερ-

stillschweigend damit andeuten, dafs er daraus auch den Beweis für die Schöpfung des Himmels und der Erde aus Nichts geführt wissen wolle [7]). War es nun gleich hinrei-

---

κοσμίοις δυνάμεσι πρέπουσα, ἡ ὑπέρχρονος, ἡ αἰωνία, ἡ ἀΐδιος. δημιουργήματα δὲ ἐν αὐτῇ ὁ τῶν ὅλων κτίστης καὶ δημιουργὸς ἀπετέλεσε, φῶς νοητὸν πρέπον τῇ μακαριότητι τῶν φιλούντων τὸν κύριον, τὰς λογικὰς καὶ ἀοράτους φύσεις, καὶ πᾶσαν τὴν τῶν νοητῶν διακόσμησιν, ὅσα τὴν ἡμετέραν διάνοιαν ὑπερβαίνει, ὧν οὐδὲ τὰς ὀνομασίας ἐξευρεῖν δυνατόν. Diefs erklärt er ganz im Geiste der Platonischen Idee für die sogenannte unsichtbare Schöpfung (vergl. Anm. 9.): ἀοράτου κόσμου οὐσίαν, worauf ihm Paulus *Col.* I, 16. hinzudeuten scheint, und an welche sich erst die sichtbare Schöpfung anschliefsen sollte. An diesen Gedanken aber schliefst sich die Schöpfung aus Nichts sehr passend an, wie sie uns Augustinus *de Gen. contra Manich.* I. 5. 6. schildert (vergl. Anm. 1.), womit auch Joann. Damasc. *de fide orthod.* II. 5. in den Worten übereinstimmt: αὐτὸς ὁ θεὸς ἡμῶν — ἐποίησε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, — ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν τὰ σύμπαντα· τὰ μὲν οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης, τὰ δὲ ἐκ τούτων τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων. Diesen Grundsatz hatte aber schon vor ihm Hippolytus in seiner Erklärung der *Genesis* aufgestellt, wo wir die eben citirte Stelle fast wörtlich wiederfinden. Bei ihm heifst es: τῇ μὲν πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεός, — ὅσα ἐποίησεν ἐκ μὴ ὄντων· ταῖς δὲ ἄλλαις οὐκ ἐκ μὴ ὄντων, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐποίησε τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ μετέβαλεν, ὡς ἐθέλησεν. — Ephräms Meinung über die Materie aber ist ausführlicher dargestellt in seiner Widerlegung der Ansichten des Marcion, Bardesanes und Manes Tom. II. *Hymn. in haeres.* XIV. p. 467 sqq. und *Hymn.* XLII — XLIX. p. 534—546. — Ueber die Schöpfung der Materie vergl. noch Tertullianus *adv. Hermog.* c. 3. 4. p. 267. und c. 25. p. 278.

7) Führt hier Ephräm den Beweis für *die Schöpfung aus Nichts* aus den spätern Theilen der Schöpfung, und sucht er durch diese Schlufsfolge auf eine scharfsinnige Weise dem Erkenntnifsvermögen zu Hülfe zu kommen: so empfiehlt dagegen Chrysostomus *Homil. in Gen.* I. p. 12., welcher die Schwierigkeit, den erhabenen Gegenstand genügend zu lösen, wohl kannte, den Ausdruck ἐποίησε nicht zu drängen, sondern unbedingten Glauben zu haben (ἀλλὰ κάτω κύπτοντα πιστεύειν τῷ λεχθέντι), und nicht, wie diefs von den Gegnern der Wahrheit geschehen sey, über die Grenzen der Vernunft hinauszugehen. Beständen dieselben aber dennoch auf der Behauptung, *aus Nichts könne Nichts geschaffen werden* (p. 14. εἰ δὲ ἐπιμένοιεν — λέγοντες, μὴ δυνατὸν εἶναι ἐξ οὐκ ὄντων τι παραχθῆναι), so könne man sie auch fragen: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς ἐπλάσθη, ἢ ἑτέρωθέν ποθεν? worauf gewifs Jeder antworten müsse, ὅτι ἐκ γῆς. Erwiedere man darauf: πῶς ἐκ γῆς σαρκὸς ἐγένετο φύσις? und berücksichtige man dabei noch die übrigen Bestandtheile des Körpers, so werde man sie leicht überführen, dafs eine ὕλη ὑποκειμένη nicht alle diese

chend für jeden Leser, diesen Schluſs herauszufinden, so weiſs doch Ephräm jedem möglichen Einwurfe noch dadurch zu begegnen, daſs er dem „*wüste und leer*,“ worunter gewöhnlich die ursprüngliche Beschaffenheit der Erde nach ihrem ersten Erscheinen verstanden wird, eine Erklärung giebt, welche als eine ihm eigenthümliche Vorstellung betrachtet werden kann. Er erklärt nämlich die Leere für etwas der Substanz oder den geschaffenen Dingen Vorausgehendes, demnach nicht für einen zugleich mitgeschaffenen Gegenstand, sondern für etwas Nichtsubstantielles, also für das Nichts selbst, in welchem die Erde hervorgetreten sey, und auſser ihr zunächst Nichts weiter [8]). Wenn aber schon

---

Eigenschaften in sich habe vereinigen können, aus welcher die Schöpferkraft den Menschen gebildet habe, woraus die umfassende Bedeutung der Worte: ἐν ἀρχῇ ἐποίησε, als einer Schöpfung aus Nichts, deutlich hervortrete. (Vergl. noch *Homil.* III. p. 20., wo es heiſst, daſs das ἐξ οὐκ ὄντων die Behauptung: ὅτι προῆρχεν ἡ ὕλη, von selbst aufhebe.) Als eine unbestrittene Wahrheit faſst Tertullian *Apologet.* p. 18. die Schöpfung aus Nichts in ihrer Entwickelung und Vollendung in den Worten zusammen: *Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit, in ornamentum maiestatis suae, unde et Graeci nomen mundo κόσμος accommodaverunt.* — Von einem eigenen Gesichtspuncte aber geht Severianus Gabalitanus aus, welcher *Orat.* I. *de mundi creat.* c. 3. p. 439. die Schöpfung aus Nichts in dem ganzen ersten Tagewerke findet, und an den übrigen Tagen aus dem bereits Geschaffenen bilden läſst. Daher nennt er auch c. 4. p. 439. die Schöpfung des ersten Tages: ὕλας τῶν κτισμάτων, die der übrigen: τὴν μόρφωσιν καὶ τὴν διακόσμησιν τῶν κτισμάτων, und die erste, früher nicht vorhandene Schöpfung: τὸν οὐρανὸν (μὴ ὄντα), οὐ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν ὑπεράνω.

8) Läſst Ephräm das תֹּהוּ וָבֹהוּ vor den geschaffenen Gegenständen vorhanden seyn, was er Tom. I. p. 6. E 0 in den Worten: ܬܘܗܐ ܘܒܘܗܐ ܩܕܝܡܝܢ ܗܘܘ ܩܕܡ ܒܪ̈ܝܬܐ d. i. *das Wüste und Leere war eher, als die geschaffenen Gegenstände*, zu erkennen giebt, und fügt er sogleich hinzu: *Ich sage nicht, daſs das Wüste und Leere Etwas sey; sondern damit man wisse, daſs in dem, was nicht war, die Erde, welche war, entstand, und daſs nur sie ohne etwas Anderes vorhanden war:* so wollte er zunächst andeuten, daſs bis jetzt die Erde der erste und einzige sichtbare Gegenstand im unendlichen Raume war, womit das Leere

zu Ephräms Zeit von mehrern Kirchenlehrern angenommen wurde, dafs an demselben ersten Schöpfungstage auch die geistigen Wesen geschaffen worden seyen, als deren Wohnung man den Himmel zu betrachten habe: so giebt Ephräm zu erkennen, dafs diefs eine bloſse Folgerung sey, und dafs

bezeichnet seyn konnte. So setzt auch schon Plato *Timaeus* p. 64. das Räumliche als das Dritte voraus, in welchem die geschaffenen Dinge sich befinden mufsten, indem er sagt: τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ᾽ ἀναισθησίας ἁπτὸν, λογισμῷ τινι νόθῳ μόγις πιστὸν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες, καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινὰ, τὸ δὲ μήτε ἐν γῇ, μήτέ που κατ᾽ οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι. (Vergl. Aristot. *Phys.* IV. 2. und Ephräm T. I. p. 6. F 3 sq.) Eine ähnliche Darstellung des ἀὴρ und κενὸν = *Finsterniſs* findet sich bei Philo *de opif. mundi* p. 6., wo es als körperlose Bildung dem οὐρανῷ ἀσωμάτῳ und der γῇ ἀοράτῳ in den Worten: ἀέρος ἰδέαν καὶ κενοῦ, an die Seite gestellt wird. Ersteres nennt er Finsternifs (ὧν τὸν μὲν ἐφήμισε σκότος, ἐπειδὴ μέλας ὁ ἀὴρ τῇ φύσει), Letzteres nimmt er für den Abyssus (πολύβυθον γάρ τό γε κενὸν καὶ ἀχανές); diese ideelle Schöpfung aber weiter ausführend, läfst er ὕδατος ἀσώματον οὐσίαν καὶ πνεύματος folgen, und schliefst dieselbe mit dem Lichte als dem Siebenten (καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἑβδόμου φωτὸς, ὃ πάλιν ἀσώματον ὄν). Auch Chrysostomus sagt *Homil. in Gen.* II. p. 14. in ähnlicher Beziehung: πρότερον τὸν οὐρανὸν τείνας, καὶ τότε τὴν γῆν ὑποστορέσας· πρότερον τὸν ὄροφον καὶ τότε τὸν θεμέλιον. Wird aber hier der Himmel ὄροφος genannt, so tritt er in die Reihe der Substanzen, was nach Ephräm das κενὸν nicht seyn sollte; und wenn Philo in der erwähnten ideellen Schöpfung ἀὴρ und κενὸν aufführt, und Ersteres durch σκότος für einen vor der Schöpfung, aber nur in der Idee vorhandenen Gegenstand erklärt, so mufste nothwendig die Frage entstehen, was denn eigentlich vor der Schöpfung vorhanden gewesen sey. Während Basilius *Homil. in Hex.* II. c. 5. p. 17. zwischen Licht und Finsternifs, als dem unendlichen Raume sich anschliefsenden Gegenständen, die Wahl stellt, so entscheidet er sich deshalb selbst für das erstere, weil in demselben nur die höhern geistigen Naturen, welche demnach vor der sichtbaren Schöpfung vorhanden seyn mufsten, bestehen konnten. Nach den Fragen also: εἰ συγκατεσκευάσθη τῷ κόσμῳ τὸ σκότος, καὶ εἰ ἀρχαιότερον τοῦ φωτὸς, καὶ διατί τὸ χεῖρον πρεσβύτερον? erwiedert er, die Finsternifs sey nicht κατ᾽ οὐσίαν vorhanden gewesen, sondern aus dem Nichtseyn des Lichtes hervorgegangen (πάθος εἶναι περὶ τὸν ἀέρα στερήσει φωτὸς ἐπιγινόμενον); habe es daher vor der Schöpfung der Welt Etwas gegeben, so könne es nur das Licht gewesen seyn, da die Finsternifs nur eine Lichtunterbrechung von Aufsen her durch die Schöpfung des Himmels sey.

Moses diesen Theil der Schöpfung gar nicht berührt habe, da seine Darstellung nur *die sichtbare Schöpfung* (ܒܪܝܬܐ ܡܬܚܙܝܢܝܬܐ) umfasse, worunter auch der Himmel begriffen war[9]).

---

9) Wenn Ephräm behauptet, daſs Moses das, was sich über dem Firmamente (ܡܢ ܪܩܝܥܐ ܘܠܥܠ) befinde, in seiner Schöpfungsgeschichte nicht berühre, so geht daraus, daſs es gleich darauf T. I. p. 6. E 2 sq. heiſst: *denn über die geistigen Wesen, welche an diesem Tage geschaffen wurden, meldet er uns Nichts*, so wie aus der Erklärung (T. I. p. 116. D 1 sqq.), daſs uns von ihm nur Nachricht über die sichtbare Schöpfung gegeben worden sey, hervor, daſs er die Schöpfung der geistigen Wesen ebenfalls in das erste Tagewerk versetzt und den Himmel mit in den Kreis der sichtbaren Dinge gezogen wissen wollte: wie dieſs auch von Gregorius Nyss. *Ἀπολογ. in Hex.* p. 7. geschieht, wenn er Beides, Himmel und Erde, *περιεκτικὰ τῶν ὄντων τὰ ἔσχατα τῶν διὰ τῆς αἰσθήσεως ἡμῖν γινωσκομένων* nennt. Noch übereinstimmender mit Ephräm aber sagt Chrysostomus *Homil. in Gen.* II. p. 12. von Moses: *οὐδὲν περὶ τῶν ἀοράτων δυνάμεων διαλέγεται*, wofür er als Grund anführt, daſs diese Darstellung zunächst nur für die Juden, die sich allein an das Sichtbare hielten, bestimmt gewesen sey, für welche demnach eine leichtere Speise nöthig war. Wurde aber der sichtbaren Schöpfung eine unsichtbare gegenüber gestellt, und sagt auch Severianus Gabalit. *Orat. de mundi creat.* I. c. 2. p. 437 sq. in Bezug auf die uns von Moses geschilderte sichtbare, übereinstimmend mit Chrysostomus: *ἐπειδὴ καὶ τὴν νομοθεσίαν πρὸς τοὺς τότε καιροὺς ἥρμοζεν. ᾔδει γὰρ οἷς διελέγετο — —, ἵνα πείσῃ τοὺς τούτοις προσκυνοῦντας μὴ νομίζειν αὐτὰ θεοὺς, ἀλλ' ἔργα θεοῦ· — — πολλῷ μᾶλλον εἰ ἤκουσαν ἀγγέλους ἢ ἀρχαγγέλους, ἐνόμισαν ἐκείνους θεοὺς εἶναι* —: so beruhte doch wohl diese Ansicht nur auf 1 *Col.* 1, 16., wo der Apostel von *ὁρατοῖς* und *ἀοράτοις* als Theilen der Schöpfung redet, wovon sich das Erstere als etwas Geschaffenes und für die Sinne Wahrnehmbares ankündigt. Daher heiſst es auch schon bei Philo *de mundi opif.* p. 2. nach Platonischen Ansichten (vergl. *Timaeus* p. 24.): *ἀλλ' ὅγε μέγας Μωσῆς ἀλλοτριώτατον τοῦ ὁρατοῦ νομίσας εἶναι τὸ ἀγένητον.* Während er aber jener unsichtbaren Schöpfung *ἀϊδιότητα* beilegt, fügt er zur Erklärung ersterer hinzu, daſs ihr die Benennung *γένεσις* zukomme, und daſs sie eben deshalb, weil sie *ὁρατὸς* und *αἰσθητὸς* sey, nothwendig auch geschaffen (*γενητός*) seyn müsse. Auf die Schilderung einer bloſs sichtbaren Schöpfung bei Moses führt auch Ambrosius *Hex.* I. c. 7. § 26., wo die Worte: *Terra erat invisibilis*, erklärt werden (vergl. die folg. Anm.), und I. c. 3. § 9., wo es nach den Worten: *Qui est sine initio, initium omnibus dedit, ut, quae non erant, esse inciperent,* heiſst: *qui omnia virtute sua continet et incomprehensibili maiestate universa*

Dafs er ferner seine Ansicht über das תֹהוּ וָבֹהוּ nicht erst später geändert, und sich früher an die von der Alexan-

---

complectitur, *fecit haec*, *quae videntur*, *cum etiam illa fecerit*, *quae non videntur*. Diese unsichtbare Schöpfung aber stellt er über die sichtbare, wenn er darauf sagt; *Invisibilia autem iis*, *quae videntur*, *potiora esse quis neget*, *cum ea*, *quae videntur*, *temporalia sint*, *aeterna autem*, *quae non videntur*; woraus er auch § 10. auf einen Anfang der Dinge schliefst. Was er weiter unter dieser unsichtbaren Schöpfung verstanden, darüber erklärt er sich zwar nicht ausdrücklich, doch scheint nothwendig *aeterna* auf geistige Schöpfung zu führen, zumal da er I. c. 5. § 19. von einer vorweltlichen Schöpfung der Engel redet, ohne dafs sich die Zeit, in der sie hervorgetreten sey, näher bestimmen lasse (*etsi aliquando coeperunt*). Vergl. Tertullianus *adv. Hermog.* c. 25. 26. Eine solche geistige Schöpfung, obwohl nicht in der Beschränkung, wie sie Ephräm tadelt, führt auch Basilius, der aber vielmehr die sichtbare als Anknüpfungspunct der unsichtbaren betrachtet wissen will, *Homil. in Hexaëm.* I. c. 5. p. 5. an, wo er sie *διδασκαλεῖον καὶ παιδευτήριον τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν* nennt, und so lange fortgesetzt seyn läfst, bis sie in die sichtbare überging und zu einer Wohnung der Zeugung und Auflösung unterworfener Gegenstände wurde. Hier sey auch, fährt er weiter fort, erst die Zeit wahrgenommen worden, welche demnach ihre Bestimmung für das Endliche hatte, weshalb auch (p. 6.) *ἐν ἀρχῇ* durch *τῇ κατὰ χρόνον* erklärt werden müsse; womit nicht etwa gesagt sey, dafs die Erde vor allen Dingen geschaffen worden (*ἐν ἀρχῇ γεγονέναι*), sondern nur, dafs nach der unsichtbaren geistigen Welt die sichtbare, in die Sinne fallende hervorgetreten sey. Wenn sich aber Ephräm dahin äufsert, dafs die geistigen Naturen oder die Engel am ersten Tage geschaffen seyn sollen, oder es überhaupt unbestimmt läfst, und ihre Schöpfung nur mit in das Sechstagewerk hineinzieht (vergl. T. I. p. 37. C 3 sq. und meine Abhandlung über *das Paradies* in der *Zeitschrift für die hist. Theologie* B. 1. St. 1. S. 238): so finden wir hiervon zum Theil übereinstimmende, zum Theil aber auch davon abweichende Ansichten bei den übrigen kirchlichen Schriftstellern. Zu den erstern gehört die Meinung des Epiphanius, welcher *Haeres*. 65. die Schöpfung der Engel weder vor dem Entstehen der Gestirne, noch vor Himmel und Erde eintreten läfst; und Theodoretus, welcher *Interrog. in Gen.* 3. p. 6. die darüber angestellten Untersuchungen *περιττὰς ζητήσεις* nennt, sucht dieses Dogma schriftgemäfs zu entwickeln. Unendlichkeit legt er blofs dem göttlichen Wesen bei (*ἀπερίγραφον μόνην εἶναι τὴν θείαν φύσιν*), von welcher Eigenschaft alles Geschaffene ausgeschlossen seyn müsse (*τὰ δέ γε ἀρξάμενα τοῦ εἶναι περιγεγραμμένον ἔχει δηλονότι τὸ εἶναι*), in welchen Kreis er auch die Engel zieht (*οὐκοῦν καὶ ἀσώματον λέγοντες εἶναι τῶν ἀγγέλων τὴν φύσιν, περιγεγράφθαι φαμὲν αὐτῶν τὴν ὑπόστασιν*), wobei er sich auf *Matth.* 18, 10. und *Deut.* 32. 8. (nach den LXX)

drinischen Uebersetzung gegebene Erklärung durch ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος angeschlossen, giebt er deutlich da zu

---

beruft. Für körperliche Wesenheit sey aber auch ein Ort erforderlich (p. 7.), woraus die Unmöglichkeit ihrer Schöpfung vor Himmel und Erde von selbst hervorgehe. Gegen diejenigen aber, welche das Gegentheil behaupten, erklärt er *Interrog.* 4. p. 7., dafs sie dadurch die Engel zu ewigen Wesen erheben. Aus *Job.* 38, 7. aber lasse sich Nichts für die Zeit ihrer Schöpfung beweisen, da die Gestirne erst am vierten Tage geschaffen worden, und es wahrscheinlicher sey, dafs die Engel zugleich mit Himmel und Erde ihr Daseyn erhalten (p. 8.). Doch giebt er p. 9. darin Etwas nach, dafs er es nicht gerade für gottlos hält, die Engelschöpfung vor Himmel und Erde anzunehmen: was freilich immer eine sehr weite Begrenzung zuliefs. Augustin aber, welcher *de civit. Dei* XI. 9. sagt: *Ubi de mundi constitutione sacrae literae loquuntur, non evidenter dicitur, utrum vel quo ordine creati sint angeli: sed si praetermissi non sunt, vel coeli nomine, ubi dictum est: „In principio fecit Deus coelum et terram," vel potius lucis huius, de qua loquor, significati sunt,* versetzt sie in die Zeit der Lichtschöpfung (vergl. *contra Faustum* XXII. 10. *de Gen. ad lit.* c. 8.); er läfst es aber *de civ. Dei* XI. 32. unentschieden, ob die von ihm vorher angeführte Meinung die einzig wahre sey. Hier heifst es nämlich: *dum tamen angelos sanctos in sublimibus coeli sedibus non quidem Deo coaeternos, sed tamen de sua sempiterna et vera felicitate securos et certos esse nemo ambigat.* Die vorweltliche Schöpfung der Engel begünstigt dagegen Origenes in s. *Comment. in Matth.* Tom. XXV. 27., wo in Beziehung auf *Job.* 38, 7. gesagt wird: ὅτε ἐγενήθησαν ἄστρα, ᾔνησαν τὸν θεὸν πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ ὡς πρεσβύτεροι καὶ τιμιώτεροι, οὐ μόνον τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ πάσης μετ' αὐτοὺς κοσμοποιΐας: weshalb auch überhaupt Novatianus *de trin.* c. 1. die Körperwelt *novissimum Dei opus* nennt. Derselben Meinung tritt auch Basilius *Homil. in Hex.* II. c. 5. p. 17. bei, wenn er sich bei der Frage, ob schon vor der Weltschöpfung etwas Anderes vorhanden gewesen, für das Licht, als die Wohnung der himmlischen Naturen oder der Engel, entscheidet und sagt: οὔτε γὰρ αἱ τῶν ἀγγέλων ἀξίαι, οὔτε πᾶσαι αἱ ἐπουράνιοι στρατιαὶ, οὔτε ὅλως εἴ τι ἔστιν ὀνομασμένον ἢ ἀκατονόμαστον τῶν λογικῶν φύσεων, καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ἐν σκότῳ διῆγεν, ἀλλ' ἐν φωτὶ καὶ πάσῃ εὐφροσύνῃ πνευματικῇ τὴν πρέπουσαν ἑαυτοῖς κατάστασιν εἶχε. Vergl. Gregor. Nazianz. *Orat.* 38. *de natal. Christ.* p. 617. und *Orat.* 42. Theodoretus *Interrog. in Genes.* 6. p. 10. Ueber die oben erwähnte Körperlichkeit der Engel aber vergl. Tertullian. *de carne Chr.* c. 6. Tatianus *contra Gr.* c. 15. Basilius *de Spiritu S.* c. 16. Origenes περὶ ἀρχ. Prooem. § 9. u. A. m. Entschieden aber bestreitet Ephräm gegen die Marcioniten und Arianer Tom. III. *Serm. de fide adv. scrut.* XXVI. p. 44 sqq. die Meinung von der Theilnahme der Engel an der

erkennen, wo er uns den Sinn dieser Worte erörtert, nicht wie er sie verstehe, sondern wie man sie nach dieser Uebersetzung zu verstehen habe, nach welcher *ἀόρατος* auf die vom Wasser noch ringsum bedeckte Erde, *ἀκατασκεύαστος* aber auf ihren unbewohnbaren Zustand zu beziehen sey [10]).

Schöpfung, welche auf die Platonische Ansicht hinführt, die uns im *Timaeus* p. 45 sq. mitgetheilt wird, wo es zunächst heifst: *τὸ δὲ μετὰ τὸν σπόρον τοῖς νέοις παρέδωκε θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά* u. s. w.

10) Dafs Ephräm diese Erklärung T. I. p. 116. F 2 sqq. nur beispielsweise anführt, ergiebt sich schon aus den Worten: ܒܨܚܚܐ ܐܚܪܢܐ d. h. *in einem andern Codex* (den LXX); weshalb er auch den aus dieser Uebertragung von selbst hervortretenden Sinn, ohne demselben beizupflichten, hinzufügt, und Ersteres so erklärt: *wegen der Tiefe der Gewässer, welche sie* (die Erde) *bedeckte und einschlofs von sechs Seiten, wie ein Kind, welches eingehüllt ist in die Nachgeburt im Leibe der Mutter*, Letzteres aber (p. 117. A 1 sqq.) so: *weil ihre Oberfläche noch nicht sichtbar* (eig. aufgedeckt) *war, und sie noch nicht passend war weder zur Wohnung für Menschen und Thiere, noch zur Hervorbringung von Kräutern und Pflanzen;* während seine Meinung vielmehr mit dem *κένωμα καὶ οὐθὲν* des Theodotion, oder dem *οὐθὲν καὶ οὐθὲν* des Aquila zusammentrifft. Der aus den LXX geflossenen Erklärung aber, die sich schon bei Josephus *Archaeol.* I. 1. § 1. in den Worten: *ταύτης (τῆς γῆς) ὑπ᾽ ὄψιν οὐκ ἐρχομένης*, findet, folgten die meisten kirchlichen Schriftsteller und widmeten ihr mehr oder weniger Aufmerksamkeit. So erwiedert z. B. Chrysostomus *Homil. in Gen.* II. p. 15. auf die Frage: *τίνος ἕνεκεν, εἰπέ μοι, τὸν μὲν οὐρανὸν φαιδρὸν καὶ ἀπηρτισμένον παρήγαγε, τὴν δὲ γῆν ἀμόρφωτον ἔδειξεν?* dafs diefs darum geschehen sey, *ἵνα ἐν τῷ βελτίονι μέρει τῆς κτίσεως μαθὼν αὐτοῦ τὴν δημιουργίαν, μηδὲν ἀμφιβάλῃς λοιπὸν, μηδὲ νομίσῃς δι᾽ ἀσθένειαν δυνάμεως τοῦτο γενέσθαι.* Während er aber über ihre Schmucklosigkeit noch diefs anführt: *ἵνα μὴ διὰ τὸ τῆς χρείας ἀναγκαῖον ὑπὲρ τὴν ἀξίαν αὐτὴν τιμήσωσι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, δείκνυσί σοι αὐτὴν πρότερον ἀμόρφωτον καὶ ἀδιατύπωτον· ἵνα μὴ τῇ φύσει τῆς γῆς τὰς ἐξ αὐτῆς εὐεργείας λογίσῃ, ἀλλὰ τῷ ταύτην ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντι*, so fügt er noch *Homil.* III. p. 19. als äufsern Grund hinzu: *καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου* u. s. w. Diefs wiederholt er auch *Homil.* IV. p. 30., wo zu den Worten: *διὰ τὸ καλύπτεσθαι ὑπὸ τοῦ σκότους καὶ τῶν ὑδάτων*, noch der Zusatz kommt: *ὕδωρ γὰρ ἦν τὸ πᾶν, καὶ οὐδὲν ἕτερον.* Dasselbe drückt auch Gregorius Nyss. *Ἀπολογ. in Hex.* p. 13. in den Worten aus: *ὅτι ἦν, καὶ οὐκ ἦν*, mit welchen er das Farbelose in Verbindung bringt, was er als Eigenthümlichkeit dessen anführt, was nicht gesehen werde. Schliefst er nun weiter so fort, dafs auch die Erde als

Die ihm eigene Ansicht aber tritt besonders noch da hervor, wo er das Leere dem Himmel und der Erde, als

---

etwas Unsichtbares farb-gestalt- und körperlos war, so bezeichnet er doch nur mit jenem Nichtseyn den rohen Zustand, nach welchem sie noch nicht hervorgetreten, sondern mit in das Ganze verwebt war, was er in den Worten: οὐκοῦν ἐν τῷ ἀθρόῳ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς, ἦν μὲν ἐν τοῖς οὖσιν ἡ γῆ, ὡς καὶ τὰ ἄλλα πάντα· ἀνέμενε δὲ τὸ διὰ τῆς τῶν ποιοτήτων κατασκευῆς, ὅπερ ἐστὶ γενέσθαι, deutlich zu erkennen giebt. Durch das eine dieser beiden Worte aber, meint er, bezeichne die Schrift: τὸ μηδὲ ἄλλην τινὰ ποιότητα θεωρεῖσθαι περὶ αὐτήν, durch das andere: τὸ μήπω αὐτὴν πεπυκνῶσθαι ταῖς σωματικαῖς ἰδιότησιν (welche Erklärung er aus Aquila, Symmachus und Theodotion entlehnt): woraus sich ergebe, daſs noch keine ἐνέργεια, sondern nur das τῇ δυνάμει εἶναι vorhanden war. Basilius geht *Homil. in Hex.* II. c. 1. p. 12. von derselben Frage aus, wie vorher Chrysostomus, und erklärt ἀκατασκεύαστος aus der später erfolgten Bestimmung der Erde, Alles auf göttlichen Befehl hervorzubringen. Findet er aber auch noch an dem Himmel, von dem er zuvor gesagt hatte: ἀπηρτίσθη, eine erst später erfolgte Vollendung durch die Gestirne, so erweitert er die gewöhnliche Erklärung des ἀόρατος in Bezug auf die verhüllenden Gewässer noch dadurch, daſs er damit das noch nicht erfolgte Anschauen des noch ungeschaffenen Menschen, so wie ihr Sichtbarwerden durch das noch nicht hervorgetretene Licht in Verbindung bringt. (Vergl. noch c. 4. p. 16., wo es heiſst: ἐν νυκτὶ δέ τις βαθείᾳ οὐδενὶ ἂν τρόπῳ τὰ ὑπὸ τὸ ὕδωρ κατίδοι.) Dagegen tadelt er aber c. 2. p. 13. das Unstatthafte, diese Bezeichnungen der ὕλη gleichzustellen. Auch weist er die nothwendige Verbindung und den Zusammenhang beider Begriffe *Homil.* II. c. 3. p. 15. darin nach, daſs das Feuchte, d. h. das die Erde umschlieſsende Gewässer, die Erzeugung gehemmt habe. Dieselben Erklärungen kehren auch bei Ambrosius wieder, welcher, nachdem er zuvor *Hexaëm.* I. c. 7. § 25. das *Erat* gegen das Anfangslose vertheidigt, da *Fecit* c. 1, 1. auf einen bestimmten Anfang hinführe, und es durch: *Erat ergo, ex quo facta est*, erklärt hat, die Bedeutung des *Invisibilis* § 26. in folgende Bestimmungen zusammenfaſst: *Quia aquis, operta visibilis corporeis oculis esse non poterat*, — *quia nondum lux, quae illuminaret mundum, nondum sol;* — *quae hominem non habebat.* Von beiden Bezeichnungen zugleich aber heiſst es: *Et merito invisibilis, quia incomposita, quae figuram et speciem congruentem adhuc non acceperat a proprio conditore.* Vergl. noch I. c. 8. § 28. 30. III. c. 2. § 7. c. 6. § 25. Wie Ambrosius, so geht auch Theodoretus *Interrog. in Gen.* 5. p. 9. von den Worten: ἡ δὲ γῆ ἦν, aus, und nennt die darüber erhobene Frage: εἰ ἦν ἡ γῆ, πῶς ἐγένετο? daselbst ἠλίθιον ἄγαν καὶ ἀνόητον ἐρώτημα, da mit diesen Worten nicht etwa behauptet werde, ἀΐδιον τὴν γῆν (εἶναι), sondern, μετὰ τὸν οὐρανόν, ἢ σὺν

ein Drittes aber körperlos Vorhandenes, an die Seite stellt, und sagt, daſs Moses von da zur Schöpfung der übrigen Substanzen übergehe, so daſs sich dieselben gleichsam wie Himmel und Erde aus und in demselben entwickelt haben. Hierauf verbindet Ephräm c. 1, 2. Finsterniſs und Wasser als gleichzeitige Schöpfungen, obwohl das Wie, so wie die Ordnung der Aufeinanderfolge nicht angegeben werde [11]).

τῷ οὐρανῷ δεξαμένην τὸ εἶναι, zumal da man diese Worte mit *ἀόρατος* und *ἀκατασκεύαστος* zu verbinden habe, welche er uns so erklärt: *τοῦτ' ἔστιν, ἐγένετο μὲν ὑπὸ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ· ἔτι δὲ ἀόρατος ἦν ἐπικειμένου τοῦ ὕδατος καὶ ἀκατασκεύαστος, μηδέπω κοσμηθεῖσα τῇ βλαστῇ, μηδὲ ἀνθήσασα λειμῶνας, καὶ ἄλση, καὶ λήϊα.* Dieselbe Erklärung giebt endlich auch Severianus Gabalit. *de mundi creat.* Orat. II. c. 3. p. 448., welcher, nachdem er bemerkt: *πολλὰ τῶν νοημάτων ἐστι μὲν εὐσεβῆ, οὐκ ἀληθῆ δὲ*, die Uebersetzung des Aquila besonders hervorhebt und von *ἀόρατος* die Erklärung giebt: *οὐχ' ὅτι οὐκ ἐφαίνετο, ἀλλ' ὡς ἂν εἴποι τις, ἀκόσμητος*, was er, wie Theodoret, noch weiter ausführt, und er schlieſst mit den Worten: *μηδέπω κατασκευασθεῖσα πρὸς ἐπιτηδειότατα τοῦ γεννᾷν.*

11) Zu *Gen.* 1, 2. bemerkt Ephräm T. I. p. 7. A 1 sqq.: *Die Tiefe der Gewässer aber war zu derselben Stunde* (als Himmel und Erde) *geschaffen worden; wie sie aber geschaffen worden, an dem Tage, wo sie geschaffen wurde, obgleich sie an demselben Tage und zu derselben Zeit geschaffen wurde, hat er uns dennoch nicht an diesem Orte angegeben, wie sie geschaffen worden. Wir wollen daher annehmen, daſs jetzt die Schöpfung der Tiefe* (eingetreten), *wie sie uns beschrieben ist.* Eine nähere Hindeutung auf die Schöpfung der Gewässer vermiſst auch bei Moses Basilius *Homil. in Hex.* II. c. 3. p. 14 sq., die er sich demnach als etwas mit dem Erdstoffe Verbundenes vorstellt, wenn er sagt: *ἐπεὶ οὖν οὐκ εἴρηται περὶ τοῦ ὕδατος, ὅτι ἐποίησεν ὁ θεὸς, εἴρηται δὲ, ὅτι ἀόρατος ἦν ἡ γῆ, σκόπει σὺ κατὰ σεαυτὸν, τίνι παραπετάσματι καλυπτομένη οὐκ ἐξεφαίνετο*: weshalb es auch kurz vorher von den Elementen überhaupt heiſst: (*ὕδωρ, ἀέρα, πῦρ*) — *ἃ πάντα μὲν ὡς συμπληρωτικὰ τοῦ κόσμου συνυπέστη τῷ παντὶ δηλονότι.* Hiermit stimmt auch Chrysostomus überein, in dessen *Homil. in Gen.* III. p. 19. gesagt wird: *οὐδαμοῦ γὰρ εἰπὼν τῶν ὑδάτων τὴν δημιουργίαν φησί*, und welcher in den Worten: *ὅτι ἅπαν τὸ ὁρώμενον ἄβυσσος ἦν ὑδάτων σκότῳ κεκαλυμμένη, καὶ ἐδεῖτο τοῦ σοφοῦ δημιουργοῦ, ὥστε πᾶσαν ταύτην τὴν ἀμορφίαν ἐξελεῖν καὶ εἰς εὐκοσμίαν τινὰ πάντα ἀγαγεῖν*, deutlich genug auf eine Vereinigung der Elementarstoffe und folglich auch auf gleichzeitige Schöpfung derselben, so wie auf die weitere Fortbildung bis zu dem allgemeinen *κόσμος* der Erde und der Gewässer hinführt. Gleichzeitiges Entstehen der Gewässer mit der Erde nimmt auch

Wenn aber die Frage, wie jeder Theil der Schöpfung hervorgetreten sey, entweder in den Ausdrücken בָּרָא, עָשָׂה

Theodoretus *Interrog. in Gen.* 6. p. 9. an, wo es heifst: *ἔδειξε μετὰ τῆς γῆς δημιουργηθεῖσαν τῶν ὑδάτων τὴν φύσιν*, und diefs erörtert er p. 10. aus *Exod.* 20, 9—11.: *ὡς εἶναι δῆλον, ὅτι πᾶν ὁτιοῦν ἐν τούτοις ὄν, ἢ ὁρατὸν, ἢ ἀόρατον, ἢ αἰσθητὸν ἢ νοητὸν, πλὴν τῆς θείας οὐσίας, κτιστὴν ἔχει τὴν φύσιν.* War nun aber die Erde hierdurch überhaupt unsichtbar, so mufste nothwendig der Abyssus, von dem Ephräm T. I p. 116. F 6 sagt, dafs er die Erde ܡܢ ܫܬ ܦܢܝ̈ܬܐ d. i. *von sechs Seiten* (was er p. 148. D 1 sq. durch: ܡܢ ܐܪܒܥ ܦܢܝ̈ܬܐ ܘܡܢ ܠܥܠ ܘܡܢ ܠܬܚܬ d. i. *von vier Seiten* (Himmelsgegenden) *und von oben und unten* erklärt) eingeschlossen habe, das ganze Element der Gewässer (ܟܠܗ ܐܣܛܘܟܣܐ ܕܡܝ̈ܐ) begreifen: worauf auch *τὸ πλῆθος τῶν ὑδάτων* bei Gregorius Nyss. *Ἀπολογετ. in Hex.* p. 16., so wie die Worte hindeuten, deren sich Basilius als Erklärung des *ἄβυσσος* bedient, wenn er *Homil. in Hex.* II. c. 4. p. 15. sagt: *ὕδωρ πολὺ δυσέφικτον ἔχον ἑαυτοῦ τὸ πέρας ἐπὶ τὸ κάτω.* Dabei will er aber eben so wenig den Abyssus für eine *δυνάμεων πλῆθος ἀντικειμένων*, als die Finsternifs für eine *ἀρχικὴ καὶ πονηρὰ δύναμις ἀντεξαγομένη τῷ ἀγαθῷ* angesehen wissen. Vergl. noch Severianus Gabalit. *Orat.* I. *de mundi creat.* c. 4. p. 440., welcher, wie Ephräm, die Finsternifs zugleich mit dem Abyssus entstehen läfst. Den Umstand jedoch, dafs diese Gewässer bis zu ihrer Sammlung in Meere und Flüsse unbeweglich über der Erde gestanden haben, worauf Ambrosius *Hexaëm.* III. c. 2. § 9. aufmerksam macht, hat Ephräm unerörtert gelassen. In dieser Stelle des Ambrosius heifst es nämlich: *Cursum eius ante non legi, motum eius ante non didici, nec oculos meus vidit, nec auris audivit. Stabat aqua diversis locis, ad vocem Dei mota est. Nonne videtur, quia naturam ei hujusmodi vox Dei fecit? Secuta est creatura praeceptum et usum fecit ex lege. Primae enim constitutionis lex formam in posterum dereliquit.* Wenn aber Basilius darauf aufmerksam machte, dafs man unter den Gewässern auch dem Guten feindlich gegenüberstehende Mächte verstanden habe, so ist noch die Frage zu beantworten übrig, welchen der Christlichen Kirchenlehrer er dabei im Auge gehabt habe. Hierüber giebt uns ein Brief des Epiphanius an *Joann. Hierosol.* bei Hieronymus *Ep.* 110. T. IV. p. 820. Aufschlufs, wo unter den Irrthümern des Origenes auch der angeführt wird, dafs er unter den die Erde umgebenden Gewässern *contrarias* (angelis) *virtutes* oder *daemones* verstanden habe. Diefs belegt auch noch Hieronymus in seinem Briefe an *Pammachius* T. IV. p. 310. mit den Worten: *Septimum, quod aquas, quae super coelos in scripturis esse dicun-*

oder יְצַר zu suchen ist, oder das blofse יְהִי und וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים seine Wirkung in dem erwiedernden וַיְהִי kund giebt: so ist es augenfällig, was Ephräm zu dieser Bemerkung veranlafst habe, da er diesen Theil (*Gen.* 1, 1.) als eine eigene Schöpfung betrachtet, und die Trennung beider Verse in seiner Erklärung der Anfangsworte (c. 1, 1.) ausgesprochen hatte. Während er aber hinsichtlich der Gewässer das für ausreichend erklärt, was uns Moses darüber berichtet, der auch allein hierüber habe Aufschlufs geben können, sucht er die Entstehung der Finsternifs selbst zu lösen, die er uns als das der Zeit nach auf die Gewässer Folgende darstellt. Hierbei tritt er aber keinesweges der Meinung derjenigen bei, welche dieselbe für den Schatten des Himmels halten, was vielmehr als eine Wirkung des Firmaments betrachtet werden könne, wenn dasselbe am ersten Tage geschaffen worden sey; man müsse denn annehmen, dafs der obere Himmel gleiche Beschaffenheit mit dem Firmamente gehabt habe, wo dann zwischen beiden Finsternifs herrschen mufste, so lange das Licht noch nicht an demselben angeheftet und dieselbe zu verscheuchen im Stande war[12].

---

tur, sanctas supernasque virtutes, quae super terram et infra terram contrarias et daemoniacas esse arbitretur. Scheint sich aber auch Gregorius Nyss. *Ἀπολογ.* in *Hexaëm.* p. 15. einigermafsen zu der Vorstellung des Origenes hinzuneigen, so erklärt er doch kurz darauf: *καί με μηδεὶς ὑπονοείτω διὰ τῆς τροπολογίας σύγχυσιν ἐπάγειν τῇ θεωρίᾳ τῆς λέξεως, ὡς ταῖς ὑπονοίαις τῶν πρὸ ἡμῶν τὰ τοιαῦτα τεθεωρηκότων συμφέρεσθαι, καὶ λέγειν· τὰς μὲν ἀποστατικὰς δυνάμεις, ἄβυσσον λέγεσθαι.*

12) Diese Bemerkung theilt Ephräm T. I. p. 7. B. 1 sqq. in folgenden Worten mit: *Einige halten sie* (die Finsternifs) *für den Schatten des Himmels. Wenn nun dieses Firmament am ersten Tage geschaffen worden wäre, würden sie recht haben; glich aber der obere Himmel dem Firmamente, so konnte wirklich dichte Finsternifs zwischen den* (beiden) *Himmeln seyn; denn das Licht war* (noch) *nicht geschaffen und daselbst angeheftet, so dafs es durch seine Strahlen die daselbst befindliche Finsternifs verscheuchen konnte.* Hiermit stimmt Severianus Gabalit. *Orat* I. *de mundi creat.* c. 5. p. 441. fast wörtlich überein; denn auf die Fragen: *πόθεν οὖν τὸ σκότος?* und *τί ποτε οὖν ἐστι σκότος?* erwiedert er: *πολλοὶ ἐθέλησαν εἰπεῖν, ἀποσκίασμα εἶναι τοῦ οὐρανοῦ. ὡς γὰρ ἐγένετό φησιν ὁ οὐρανὸς ὁ ἄνω, καὶ ἐλείφθη τὰ φῶτα τὰ ἄνω, ἐγυμνώθη ἡ γῆ καὶ ἐγένετο σκότος. ἀλλ᾽ ὁ οὐρανὸς ἄνω φωτεινός ἐστιν οὐ σκοτεινὸς,*

War aber der obere Himmel nach dem Zeugnisse der Propheten, *Ezech.* 1, 22. 26—28., und der Apostel, *Act.* 7, 55.

— —

κἂν μὴ εἶχεν τὸν ἥλιον ἢ τὴν σελήνην, ἢ ἄστρα, αὐτὴν εἶχε τὴν φύσιν λάμπουσαν. εἰ οὖν ὁ οὐρανὸς ἐπέκειτο, ἡ δὲ γῆ ἥπλωτο, ὁ λάμπων ἄνωθεν, τὸ φωτιζόμενον κάτωθεν, πόθεν τὸ σκότος? sodann leitet er, wie Ephräm, das Entstehen der Finsternifs von den aus den Gewässern aufsteigenden und Wolken bildenden Dünsten ab (vergl. unten Anm. 14.). Wenn aber Ephräm hier nur die Ansicht derer tadelt, welche die Finsternifs für eine Wirkung des über die Erde sich breitenden Himmels halten, so hat sich Basilius noch weiter über diesen Gegenstand erklärt, und tritt namentlich der Meinung der *Marcioniten*, *Valentinianer* und *Manichäer* (die er *λύκοι βαρεῖς* nennt) entgegen, welche die naturgemäfsen Erklärungen, dafs sie entweder für die Luft ohne Licht, oder für einen von einem Körper abhängigen Schatten, oder überhaupt für einen lichtlosen Raum zu halten sey, verwarfen und vielmehr das Princip des Bösen in ihr fanden. In dieser Beziehung sagt er *Homil. in Hex.* II. c. 4. p. 15.: *τὸ γὰρ σκότος οὐχ, ὡς πέφυκεν, ἐξηγοῦνται ἀέρα τινὰ ἀφώτιστον, ἢ τόπον ἐξ ἀντιφράξεως σώματος σκιαζόμενον, ἢ ὅλως καθ' ὁποιανοῦν αἰτίαν τόπον φωτὸς ἐστερημένον, ἀλλὰ δύναμιν κακήν, μᾶλλον δὲ αὐτὸ τὸ κακόν, παρ' ἑαυτοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχον, ἀντικείμενον καὶ ἐναντίον τῇ ἀγαθότητι τοῦ θεοῦ ἐξηγοῦνται τὸ σκότος*, und führt ihre Schlufsfolge in den Worten an: *εἰ γὰρ ὁ θεὸς φῶς ἐστι, δηλονότι ἡ ἀντιστρατευομένη αὐτῷ δύναμις σκότος ἂν εἴη, φασί, κατὰ τὸ τῆς διανοίας ἀκόλουθον*, woraus dann freilich das aus sich selbst erzeugte Böse hervortreten müsse (*κακὸν αὐτογέννητον — πολέμιον ψυχῶν, θανάτου ποιητικόν, ἀρετῆς ἐναντίωσις*). Dafs aber die Finsternifs keineswegs das dem Guten widerstrebende böse Princip seyn könne, erörtert er p. 16. dadurch, dafs zwei so feindlich sich gegenüberstehende Naturen im fortwährenden Kampfe begriffen seyn müfsten, von denen bei ungleicher Kraft die eine unterliegen, bei gleicher ewig fortdauern müsse. Um nun aber den bestrittenen Gegenstand durchzuführen, sucht er nachzuweisen, woher das Böse entstanden und von wem es geschaffen sey, und beantwortet diefs dahin, dafs er es in der Seele entstehen läfst (*διάθεσις ἐν ψυχῇ ἐναντίως ἔχουσα πρὸς ἀρετήν, διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ καλοῦ ἀπόπτωσιν τοῖς ῥαθύμοις ἐγγινομένη.*). Er leugnet demnach das substantielle (*οὐσία ζῶσα καὶ ἔμψυχος*), für sich bestehende (*ἔξωθεν*) Vorhandenseyn des Bösen (c. 5. p. 16.), wonach ihm auch *ἀρχεγόνος φύσις* abgesprochen werden müsse. Indem er dasselbe nun sich in einem Jeden selbst bilden läfst (*ἐν ἑαυτῷ*), theilt er es in ein *natürliches* (*ἐκ φύσεως*), *zufälliges* (*ἀπὸ ταυτομάτου*) und *freiwilliges* (*τὰ ἐφ' ἡμῖν*), und verwirft somit alle tropische und allegorische Erklärungen der Finsternifs. Die Frage aber, ob sie zugleich mit der Erde entstanden, und demnach älter als das Licht sey, beantwortet er dahin, dafs sie nicht als Substanz vorhanden gewesen, sondern aus dem Nichtseyn des Lichtes hervorgegangen

9, 3., erleuchtet, so konnte er keineswegs Dunkel über die Erde verbreiten[13]).

---

sey. Nahm er daher das Licht für das früher Vorhandene (vgl. Anm. 9.), so konnte die Finsternifs nur eine Unterbrechung desselben von Aufsen her seyn. Demnach erklärt er sie für einen Schatten, wozu Licht, Körper und Ort erforderlich sey (vergl. Theodoretus *Interrog. in Gen.* 8. p. 12.), und hält sie, der Behauptung Ephräms entgegen, für eine Wirkung des Himmels. Daraus ergiebt sich, dafs diefs eine zu Ephräms Zeit allgemein verbreitete Meinung gewesen seyn müsse, welcher er daher auch vor allen andern begegnen zu wollen scheint. Dieselbe Darstellung finden wir auch bei Ambrosius wieder, welcher sie deshalb *Hexaëm.* I. c. 8. § 28. nicht für eine *mala potestas* hält, weil sie dann von Gott geschaffen seyn müsse. Er hält daher ebenfalls das Böse für ein *accidens* und eine Abweichung vom Guten; dafs aber die Finsternifs als Princip des Bösen nicht von Gott zugleich mit den Elementen geschaffen, sondern aus unserer Natur hervorgetreten sey, giebt er § 30. deutlich in den Worten: *malitia — ex nobis orta, non a creatore Deo condita,* zu erkennen; daher betrachtet er das Böse auch nicht für eine *viva substantia*, sondern für eine blofse *mentis atque animi depravatio*, und erklärt sich § 32. so über die Finsternifs: *Erant enim tenebrae de obumbratione coeli, quia omne corpus umbram facit. — Non ergo principalis tenebrosa substantia, sed quasi umbra secuta est mundi corpus caligo tenebrarum.* Hielten nun, wie wir bereits gesehen haben, Basilius und Ambrosius diese Erscheinung für eine Lichtunterbrechung durch den zwischen das Licht und die Gewässer gestellten Himmel, so stellt sie uns dagegen Gregorius Nyss. *Ἀπολογ. in Hex.* p. 16. als das der noch nicht entwickelten Kraft des Lichtes nothwendig Vorausgehende dar, indem er sagt: τὸ δὲ περὶ αὐτὴν σκότος ἀκούσας, τὸ μήπω πεφηνέναι τὴν φωτιστικὴν δύναμιν τὴν ἐγκειμένην τῇ φύσει τῶν ὄντων ἐνόησα. Während aber Theodoretus *Interrog. in Gen.* 6. p. 10. fast wörtlich die Darstellung des Basilius wiederholt, fügt er *Interrog.* 7. p. 11. noch hinzu: οὐρανοῦ γὰρ καὶ γῆς ἐστιν ἀποσκίασμα· διά τοι τοῦτο φροῦδον γίνεται τοῦ φωτὸς ἀνίσχοντος. Vergl. noch Tertullian. *de bapt.* c. 3. p. 256. *adv. Hermog.* c. 30. 31. p. 281.

13) Diese Ansicht, welche Ephräm T. I. p. 7. B 8 sqq. in den Worten ausspricht: *Wenn aber der Raum zwischen den Himmeln leuchtend ist, wie diefs Ezechiel, Paulus und Stephanus bezeugen, mufste nicht da der Himmel durch sein Licht die Finsternifs verscheuchen? wie aber konnte er Finsternifs über den Abyssus verbreiten?* führt auf die Annahme, dafs die Lichtschöpfung entweder dem Entstehen des Himmels vorangegangen, oder gleichzeitig mit ihm hervorgetreten sey. Dafs Ephräm hierbei die Vermuthungen der Kirchenlehrer seiner und der frühern Zeit getheilt habe, ergiebt sich aus der von ihm in dem Folgenden dargestellten Entwicke-

Die Erklärung nun, welche er über die Finsternifs oder die erste Nacht giebt, ist folgende: Nach dem Grundsatze,

---

lung dieses Gegenstandes. Sucht nun Ephräm das Vorhandenseyn des Lichtes am obern Himmel durch Stellen des A. und N. T. zu beweisen, so finden wir dieselbe Ansicht schon bei den ältesten Griechischen Philosophen, da schon Anaxagoras nach Aristoteles *de coelo* I. 3. III. 2. die Sammlung des Hellen, Trockenen, Warmen und Dünnen als Gegensatz zur Luft *Aether* nannte, und darunter das Element des Feuers verstand. Die Pythagoräer dagegen, welche sich das fünfte Element oder den Aether als verschieden vom Feuer dachten, wiesen letzterem seine Stelle, wie wir diefs weiter unten auch bei Ephräm sehen werden, in der Mitte der Weltkugel an, und nannten diesen Ort *Διὸς φυλακὴν — Ζηνὸς πύργον*. Was daher Ephräm in der mitgetheilten Stelle ausdrückt, führt zugleich auf die Annahme mehrerer Himmel, welche sich bei mehrern kirchlichen Schriftstellern findet, und wobei unstreitig 2 *Cor.* 12, 2. zum Grunde gelegt war. Hierbei meine man aber nicht, dafs wegen der Stelle in Plato's *Timaeus* p. 27., wo es heifst: *πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον?* worauf er *ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται* erwiedert, ähnliche Vorstellungen von mehrern Himmeln schon das Griechische Alterthum gekannt habe, da hier *οὐρανὸς = κόσμος* für *Weltall* steht. Ganz anders verhält es sich daher mit dem, was die Kirchenlehrer über diese Ansicht berichten, welche sie überhaupt nur für den gereifteren Verstand gegeben wissen wollen, wie sich diefs unter Anderm aus dem ergiebt, was Gregorius Nyss. über Basilius mittheilt, welcher von Vielen deshalb getadelt worden sey, dafs er diesen Gegenstand nicht genau erörtert habe. Darüber heifst es bei Gregorius a. a. O. p. 3.: *ὡσαύτως καὶ τὴν τῶν δύο οὐρανῶν δημιουργίαν οὐ παραδέχονται λέγοντες, εἰ καὶ τρίτου μέμνηται οὐρανοῦ ὁ ἀπόστολος, οὐδὲν ἧττον μένειν ἐν τῷ μέρει τούτῳ τὸ ἄπορον.* Denn da Anfangs nur ein Himmel, sodann das Firmament geschaffen worden sey, so leugneten Viele den dritten. Die nun daran Anstofs genommen, hätten nicht bedacht, dafs Basilius diese Reden vor einer gemischten Menge gehalten, welche tiefer in diese Lehre einzuführen nicht rathsam gewesen sey, weshalb derselbe auch die einfachere Erklärungsweise vorgezogen (p. 4.). Frage nun aber Jemand von höherer Einsicht unter Anderm: *πῶς τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς γεγονότων, τὸ μὲν φῶς ἀναμένει τὸ θεῖον πρόσταγμα, πρὸς τὸ γενέσθαι φῶς?* so verspricht er darauf, ohnemit Basilius in Widerspruch zu gerathen, zu antworten. Seine Erörterung folgt nun p. 41., wo er den dritten Himmel, dessen Paulus erwähnt, annimmt, da der Apostel dabei das durch die Sinne Wahrnehmbare überschritten habe, und in das Geistige eingedrungen sey, so dafs er also darunter *τὸ ἀκρότατον τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου* verstehe. Das Ganze nämlich zerfalle in drei Theile, von denen der erste (p. 42.): *τὸν ὅρον τοῦ παχυ-*

dafs alle Dinge innerhalb der sechs Tage geschaffen seyn müssen, und dafs die Finsternifs gleichzeitig mit dem Abyssus

---

μερεστέρου ἀέρος, μέχρις οὗ καὶ νέφη καὶ ἄνεμοι καὶ ἡ τῶν ὑψιπετῶν ὀρνέων φέρεται φύσις, also das eigentliche Firmament begreife; den zweiten Himmel schildert er als *τὸ μετὰ τὴν ἀπλανῆ σφαῖραν περὶ τὸ ἐντὸς θεωρούμενον, ἐν ᾧ οἱ πλανῆται τῶν ἀστέρων διαπορεύονται*, den Himmel des Paulus aber stellt er dar als das *τὸ μὴ βλεπόμενον* = *αἰώνιον*, von dem es noch weiter, nach den Worten: *ὅπου αὐτὸν* (*Παῦλον*) *ἡ ἐπιθυμία ἐπῆρεν, ἐκεῖ ἐγένετο ὑψωθεὶς τῇ δυνάμει*, heifst: *τρίτον οὐρανὸν ὀνομάσας τὴν τῶν τριῶν τούτων τῶν ἐν τῷ παντὶ θεωρουμένων τμημάτων διέξοδον· κατέλιπε γὰρ τὸν ἀέρα· παρέδραμε καὶ τὴν διὰ μέσου τῶν ἀστέρων κυκλοφορίαν· ἐπέρασε δὲ καὶ τὴν ἄκραν τῶν αἰθερίων ὅρων περιβολὴν, καὶ ἐν τῇ στασίμῳ καὶ νοητῇ φύσει γενόμενος, οἶδε τὰ τοῦ παραδείσου κάλλη, καὶ ἤκουσεν, ἃ ἀνθρωπίνη φύσις οὐ φθέγγεται.* Die Frage aber, ob man bei dem Firmamente an einen doppelten oder zweiten Himmel zu denken habe, erörtert Basilius *Homil. in Hex.* III. c. 3. p. 28., indem er sagt: *δεύτερόν ἐστιν ἐξετάσαι, εἰ ἕτερον παρὰ τὸν ἐν ἀρχῇ πεποιημένον οὐρανὸν τὸ στερέωμα τοῦτο, ὃ καὶ αὐτὸ ἐπεκλήθη οὐρανὸς, καὶ εἰ ὅλως οὐρανοὶ δύο*, wozu er bemerkt, dafs einige Philosophen behaupten, dafs es nur einen Himmel gebe, indem die ganze Substanz gleichsam zu *einem* verwendet worden sey (*πάσης τῆς οὐσίας τοῦ οὐρανοῦ σώματος εἰς τὴν τοῦ ἑνὸς σύστασιν ἀπαναλωθείσης*). Allein diefs erkennt er nur als eine irrige Meinung derer an, welche an eine ungeschaffene Materie denken (p. 24.). Bei der Annahme mehrerer Himmel aber, deren er unzählige schon bei den Griechischen Philosophen zu finden glaubt (vergl. vorher Plato *Timaeus* p. 27.), legt er von sich in Bezug auf 2 *Cor.* 12, 2. das Bekenntnifs ab: *ἡμεῖς δὲ τοσοῦτον ἀπέχομεν τῷ δευτέρῳ ἀπιστεῖν, ὥστε καὶ τὸν τρίτον ἐπιζητοῦμεν*, tritt aber der Meinung derer nicht bei, welche in dieser Annahme an eine blofse Erweiterung des ersten Himmels dächten, da schon das Firmament einen seiner Natur nach festern und für das Ganze nützlichen bezeichne. Eben so schliefst Ambrosius *Hexaëm.* II. c. 2. § 5., nachdem er zuvor erinnert: *Sunt, qui unum coelum esse dicant, nec alterius coeli faciendi, cum esset una hyle — potuisse suppetere substantiam, quoniam, cum omnis superiori coelo esset expansa, nihil reliqui fuit, quod ad aedificationem secundi coeli tertiive proficeret*, auf einen zweiten und dritten Himmel, da für Gott, *cui velle fecisse sit*, Nichts unmöglich sey. — Auch Chrysostomus findet *Homil. in Gen.* IV. p. 31. in den Benennungen *Himmel* und *Firmament* eine eben so folgerechte Entwickelung, wie er vorher bei Licht und Tag nachgewiesen hatte (*οὕτω καὶ τῷ στερεώματι τὴν προσηγορίαν ἐπέθηκεν· καὶ ἐκάλεσε τὸ στερέωμα οὐρανὸν, τοῦτο τὸ ὁρώμενον*). Die Bildung mehrerer Himmel aber daraus herleiten zu wollen, sey nicht schriftgemäfs, sondern eine blofs daraus hervorgetretene Folgerung. Er nimmt daher bei mehrern Himmeln nicht ver-

der Gewässer entstand, leitet er dieselbe als eine Wirkung der letztern ab, aus deren Ausdünstung sich, wie diefs noch die tägliche Erfahrung lehre, Wolken gebildet, die ihren Schatten auf die Erde, namentlich auf die sie noch umgebenden Gewässer herabgeworfen. Sey aber auch diese Bildung von Moses nicht näher bezeichnet, so folge daraus noch nicht die Widerlegung dieser Behauptung, da es eben so ausgemacht sey, dafs das Feuer zugleich mit der Luft entstanden, ohne dafs über die Schöpfung des erstern Etwas mitgetheilt werde[14]). So gewifs also die Wolkenbildung

---

schiedene Substanzen an, sondern nur Namensverschiedenheit eines und desselben Gegenstandes, wobei die Benennung *Firmament* nur auf die nähere Bestimmung führen solle; und hiernach, meint er, falle die ganze Annahme mehrerer Himmel zusammen. Auch ist ihm das kein Beweis für mehrere Himmel, dafs es bei David heifse (*Ps.* 148. 4.): *αἰνεῖτε αὐτὸν οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν*, da diese Uebertragung der LXX sich nicht auf den Hebräischen Text anwenden lasse, wo der Himmel nur in der Mehrheit gefunden werde (p. 33.); weshalb auch David diese Worte nur nach Hebräischem Sprachgebrauche, keineswegs als Mehrheit gebraucht habe; weil sonst gewifs die Schrift auf mehrere aufmerksam gemacht haben würde. Die durch das Firmament veranlafste Frage, ob es zwei Himmel gebe, tadelt endlich auch Theodoretus *Interrog. in Gen.* 11. p. 14., indem er sagt: *πολλὴν ἡ ἐρώτησις τῶν πυνθανομένων ἐμφαίνει τὴν ἄνοιαν*; und meint, der Beweis lasse sich eben so aus der Zeit (*ἐκ τοῦ καιροῦ*), als aus der Beschaffenheit (*ἐκ τοῦ τρόπου τῆς δημιουργίας*) führen, indem der eine *πρὸ τοῦ φωτὸς*, der zweite *μετὰ τὸ φῶς* entstanden sey; der erste ferner habe seinen Ursprung *οὐκ ἔκ τινος*, der zweite dagegen *ἐξ ὑδάτων*. Nachdem er die Worte der Schrift selbst angeführt, fährt er weiter so fort: *ὁ δὲ πρότερος οὐρανὸς οὐκ ἐκλήθη στερέωμα, ἀλλ' οὐρανὸς ἐξ ἀρχῆς ὠνομάσθη. οὗτος γὰρ ἐξ αὐτοῦ τοῦ πράγματος τὴν προσηγορίαν ἐδέξατο. ἐπειδὴ γὰρ ἐκ τῆς ῥοώδους τῶν ὑδάτων οὐσίας συνέστη, καὶ ἡ ῥυτὴ φύσις στεγανωτάτη γέγονε καὶ στερέμνιος, προσηγορεύθη στερέωμα. εἶτα ὡς ἄνωθεν ἐπικείμενος, καὶ τοῦ προτέρου οὐρανοῦ τὴν χρείαν ἡμῖν πληρῶν, οὐρανὸς προσωνομάσθη. — τοιγαροῦν καὶ ὁ τῷ δευτέρῳ διαπιστῶν οὐρανῷ ἔξω βαίνει τῆς εὐθείας ὁδοῦ· καὶ ὁ πλείους πειρώμενος ἀριθμεῖν μύθοις ἕπεται, τῆς τοῦ θείου πνεύματος διδασκαλίας καταφρονῶν.* Auch giebt er zuletzt noch dieselbe grammatische Erklärung, wie vorher Chrysostomus.

14) Ephräm läfst T. I. p. 7. C 5 Alles, möge es nun Moses schildern, oder nicht (ܐܢ ܟܬܝܒܐ ܘܐܢ ܠܐ ܟܬܝܒܐ), innerhalb der sechs Tage (ܒܫܬܐ ܝܘ̈ܡܐ) geschaffen seyn, namentlich auch nach C 6 sq. die

einen Theil des Schöpfungswerkes am ersten Tage ausmache, so wenig könne die aus ihrer Verdichtung nothwendig hervorgehende Wirkung fehlen, da die dreitägige Nacht in

---

Wolken am ersten Tage (ܐܦ ܥܢ̈ܢܐ ܒܗ ܗܘ ܒܝܘܡܐ ܩܕܡܝܐ ܐܬܒܪܝܘ), und verbindet ihr Entstehen eben so mit dem Wasser (ܗܘ ܕܡܢ ܡ̈ܝܐ ܗ̈ܘܝ ܥܢ̈ܢܐ ܥܡ ܗܘܝܘܬܗܘܢ), wie das Feuer mit der Luft (ܢܘܪܐ ܥܡ ܐܐܪܐ), wenn auch nicht die Schöpfung beider, sondern nur eines von beiden geschildert werde. Hierzu vergleiche man noch T. 1. p. 117. A 4 sqq., wo er die mit der Erde und den Gewässern zugleich entstandene Finsternifs von der zu Wolken sich bildenden Ausdünstung der Gewässer herleitet. Läfst daher auch Ephräm die ganze Erde vom Dunkel umgeben seyn, das aber erst mit dem Hervortreten der mit Wasser umgebenen Erde entsteht, so hat er, wie wir bereits früher gesehen haben, keinesweges an eine ewige Finsternifs gedacht, und ist daher eben so entfernt, wie **Chrysostomus** *Homil. in Gen.* III. p. 20., die Ansicht einiger Irrlehrer zu billigen, *ὅτι προϋπόκειτο ἡ ὕλη, καὶ τὸ σκότος προϋπῆρχε*: was sich wenigstens nicht aus *Gen.* 1, 1. 2., worauf man sich bei diesem Grundsatze berief, erweisen läfst. Billigt aber **Philo** *de mundi opif.* p. 6. die Finsternifs über den Gewässern in den Worten: *εὖ μέντοι καὶ τὸ φάναι, ὅτι σκότος ἦν ἐπάνω τῆς ἀβύσσου*: so lag hierbei eine andere Ansicht zu Grunde, welche er mit der den leeren Raum ausfüllenden Luft in Verbindung brachte, weshalb er auch so fortfährt: *τρόπον γάρ τινα ὁ ἀὴρ ὑπὲρ τὸ κενόν ἐστιν, ἐπειδὴ πᾶσαν τὴν ἀχανῆ καὶ ἐρήμην καὶ κενὴν χώραν ἐπιβὰς ἐκπεπλήρωκεν, ὅση πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τῶν κατὰ σελήνην καθήκει.* — Was aber noch die Vorstellung des **Ambrosius** von der Wolkenbildung betrifft, so ergiebt sich aus dem ganzen Zusammenhange mit der Entstehung des Firmaments, so wie daraus, dafs er *Hex.* II. c. 3. § 11. sagt: *Videmus plerumque exire nubem de montibus. Quaero, utrum de terris adscendat aqua, an ea, quae super coelos est, largo imbre descendat. Si adscendit, utique contra naturam est, ut adscendat in superiora, quae gravior est, et pertetur aëre, cum aër subtilior sit. Aut si conciti orbis totius nutu rapitur aqua, sicut imo orbe rapitur, ita summo orbe diffunditur. Si fundi, ut volunt, non desinit, utique non desinet rapi, quia, et axis coeli semper movetur, et aqua semper hauritur. Si descendit, manet ergo iugiter supra coelos, quae habet, unde descendat. Deinde quid obstat, si confiteantur, quia aqua super coelos suspensa sit?* dafs nicht diese allmälige naturgemäfse Entwickelung damit gemeint sey, sondern jene Scheidung der Gewässer durch das Firmament, während Ephräm schon die erste Nacht von dieser Wolkenbildung auf eine sehr passende Weise abhängig seyn läfst.

Aegypten von nichts Anderem, als von dichten Wolkenmassen herrühre, wobei er sich noch aufserdem auf 1 *Reg.* 8, 44. und *Prov.* 3, 20. beruft[15]). Wären aber diese für und in der ersten Nacht gebildeten Wolken durchsichtig gewesen, so war am ersten Tage keine Lichtschöpfung für den Wechsel der Nacht mit dem Tage nöthig, weil der Glanz des obern Himmels das geschaffene Licht ersetzt haben würde[16]). Demnach könne die Finsternifs nicht zu den substantiellen und geschaffenen Dingen gerechnet werden, da sie nur der Schatten eines zwischen Himmel und Erde hingestellten Körpers am ersten Tage der Wolken, am zweiten des Firmamentes und etwas Zufälliges sey[17]).

Das Substanzlose der Finsternifs (ܠܐ ܐܘܣܝܐ ܐܘ ܒܪܝܬܐ) sucht er auch dadurch zu beweisen, dafs man sich mitten am Tage Finsternifs verschaffen könne, wenn man ein dicht verhangenes Zelt vor allen Zugängen des Lichtes bewahre; das Licht dagegen könne man durch nichts Anderes hervorbringen, als durch das geschaffene Licht selbst, welches eine Substanz und etwas Geschaffenes sey (ܐܘܣܝܐ ܘܒܪܝܬܐ)[18]).

15) T. I. p. 7. E 4 sqq.: *Nicht allein aber wegen ihrer natürlichen Beschaffenheit mufsten sie daraus* (aus den Gewässern) *geschaffen werden, sondern auch weil sie zur Hervorbringung der ersten Nacht dienen sollten, wurden sie in der ersten Nacht geschaffen.* Vgl. noch E 8 sqq.

16) T. I. p. 7. F 4 sqq.: *Wenn aber die Wolken durchsichtig gewesen wären, so war die Lichtsubstanz* (die Schöpfung derselben) *am ersten Tage nicht nöthig, weil der Glanz des obern Himmels ausreichend gewesen wäre, das Licht zu ersetzen, das am ersten Tage geschaffen wurde.* Vergl. Severianus Gabalit. *Orat. de mundi creat.* I. c. 5. p. 442.

17) T. I. p. 117. B 6 sqq.: *Von der Finsternifs wisse, dafs sie keine Substanz und auch nichts Gebildetes war, wie die übrigen geschaffenen Dinge, sondern der Schatten eines Körpers und etwas Zufälliges, und dafs sie entstand durch das Dazwischentreten eines Körpers, nämlich des Firmamentes.* (Vergl. Theodoretus, Anm. 18.)

18) Diesen Beweis, welchen Ephräm T. I. p. 117. C 8 sqq. in den Worten führt: *Wisse, dafs du, so oft du willst, Finsternifs mitten am Tage hervorbringen kannst; wenn du aufschlägst ein dichtes Zelt, und*

Hiermit schliefst Ephräm die Schöpfungen gegen den Anfang der ersten Nacht, nämlich Himmel und Erde, die Tiefe der Gewässer und die daraus durch den Schatten der Wolken erzeugte Finsternifs, welche bis zur Schöpfung des Lichtes zwölf Stunden den zwischen ihnen und den auf der Oberfläche der Erde strömenden Gewässern befindlichen Raum in Dunkel hüllte[19]). Hiernach scheint er anzunehmen, dafs das Schweben des göttlichen Geistes über den Gewässern erst um die Zeit der Lichtschöpfung wahrgenommen worden sey, da er dasselbe nicht unter den zu Anfange der ersten Nacht geschaffenen oder als Wirkung damit verbundenen Gegenständen aufführt, sondern mit dem hervorbrechenden Lichte in eine nähere Verbindung und

---

nicht zulässest, dafs von irgendwo ein Lichtstrahl eindringe, und dich mitten in dasselbe einschliefsest, so stehst du im Dunkel. Das Licht aber kannst du dir nicht auf gleiche Weise verschaffen, aufser aus dem, welches geschaffen ist, weil es eine Substanz und ein geschaffener Gegenstand ist, wiederholt fast wörtlich auch Theodoretus *Interrog. in Gen.* 7. p. 12.; dann fährt er so fort: *τοῦτο καθ' ἑκάστην ἡμέραν ὁρῶμεν ἐπιτελούμενον. ὑποχωροῦντος γὰρ τοῦ φωτὸς, οὐρανοῦ καὶ γῆς ἡ σκιὰ τὸ σκότος ἀποτελεῖ· ἀνίσχοντος δὲ πάλιν, διαλύεται τοῦτο· οὐ τοίνυν ἀγένητος οὐσία τὸ σκότος, οὔτε μὴν γενητή τις ὑπόστασις· ἀλλ' ἐκ τῶν γενητῶν συνισταμένη χρῆσις ἀναγκαῖα, καὶ τοῦ θεοῦ τὴν σοφίαν κηρύττουσα.* Nachdem er aber p. 11., wie Ephräm (vgl. die vorhergehende Anm.), das Substantielle an der Finsternifs geleugnet, und sie für ein blofses Accidenz, aber für den Schatten des Himmels und der Erde (vergl. Anm. 12.) erklärt hat, sagt er gleich darauf p. 12. vom Lichte: *τὸ δὲ φῶς οὐσία ἐστὶ καὶ ὑφέστηκε*, und schliefst diese Darstellung mit den Worten: *ὥσπερ γὰρ τὸ σῶμα τὸ ἡμέτερον οὐσία τίς ἐστιν, ἡ δὲ διὰ τοῦτο ἀποτελουμένη σκιὰ συμβεβηκός ἐστιν, οὐκ οὐσία· οὕτως ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, τὰ μέγιστα σώματα, οὐσίαι εἰσὶ διάφοροι· ἡ δὲ ἐκ τούτων ἀποτελουμένη σκιὰ, τοῦ φωτὸς οὐ παρόντος, ὀνομάζεται σκότος.* Nimmt er aber *Interrog.* 6. p. 11. zur Hervorbringung des Schattens aufser dem Körper noch *φῶς* und *ἀλαμπῆ τόπον* hinzu, und folgert daraus auf das *ἐγκόσμιον σκότος τῇ σκιᾷ τοῦ οὐρανίου σώματος*, so wollte er damit nur auf das Vorhandenseyn des Lichtes vor der Schöpfung der Welt (*πρὸ τούτου τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου*) hinweisen (vgl. Basilius, Anm. 9.).

19) T. I. p. 8. A 7 sqq.: *Nachdem aber ihr Schatten* (nämlich der Wolken) *zwölf Stunden gedient hatte, wurde an ihrer Statt das Licht geschaffen, welches die Finsternifs verscheuchte, welche die ganze Nacht über dem Gewässer verbreitet gewesen war.*

Beziehung zu bringen sucht. Doch mag er diese Ansicht, die er freilich auch hier nicht deutlich genug ausspricht, nicht festgehalten haben, da, während er hier das Schweben des Geistes über den Gewässern nicht mit unter den zu Anfange der ersten Nacht geschaffenen Gegenständen aufzählt, diefs weiter unten ausdrücklich von ihm geschieht, was auch dem Zusammenhange der ganzen Stelle (c. 1, 2.) angemessen ist. Gesetzt aber auch, dafs erstere Annahme aufser dieser verbindenden Zusammenstellung noch dadurch unterstützt würde, dafs Ephräm auch anderwärts die Schöpfungen bei eintretender Nacht und am darauf folgenden Tage unterscheidet: so verdient doch letztere schon deshalb den Vorzug, weil er diese Erscheinung anderwärts mit der ersten Nacht eintreten, aber nicht mit derselben aufhören, sondern auch beim Hervortreten des Lichtes und während seiner ganzen Dauer am ersten Tage wahrnehmen läfst. Daher hat er es auch hier gleichsam in die Mitte zwischen beide hingestellt, weil beiden Theilen des ersten Tages die ununterbrochene Wirkung zukomme[20].

Hierzu aber bemerkt er noch besonders, dafs einige Ausleger der heiligen Schrift, durch den doppelten Umstand, dafs es „*Geist Gottes*“ heifse und von ihm, „*er schwebte*,“ gesagt werde, veranlafst, darunter den heiligen Geist verstanden und ihm gleiche Schöpferkraft (ܒܪܘܝܘܬܐ) mit dem Vater und dem Sohne beigelegt wissen wollen, da ihm doch jeder Gläubige nicht aus dem, was unwahr-

20) Vgl. T. I. p. 8. A 4 sqq. mit p. 8. F 4 sq.: *Nachdem er* (Moses) *über den Himmel und über die Finsternifs, über den Abyssus und den Wind gesprochen, welche zu Anfange der ersten Nacht entstanden*, und p. 14. D 2 sq.: *Denn in der ersten Nacht sprach er* (Gott), *dafs er schweben sollte* (der Geist = Wind); *aber er war nicht in der zweiten Nacht.* Sogleich darauf aber heifst es: *Wenn aber in der ersten Nacht, wo er wehte* u. s. w., und E 1 sq.: *Als aber der Wind* (Geist) *am ersten Tage schwebte* u. s. w., wo man bei ܝܘܡܐ nicht an die eine Hälfte des ersten Tages zu denken hat, an welchem das Licht hervortrat, sondern zugleich an die durch die Wolken gebildete Nacht, also an den Zeitraum eines vollen Tages im Wechsel von Tag und Nacht zu je zwölf Stunden.

scheinlich sey, diese Verwandtschaft mit dem göttlichen Wesen zuschreiben, sondern aus dem, was wirklich von ihm gesagt ist, Uebereinstimmung mit demselben herleiten werde[21]. Denn in dem bloſsen Worte *Geist* liege noch

---

21) Ist hier zunächst zu erörtern, was Ephräm T. I. p. 8. B 5 sqq. in den Worten tadelt: *Obgleich aber deshalb, weil er* (Moses) *ihn Geist Gottes nennt, und aus dem, daſs er sagt, „er schwebte," Einige ihn für den heiligen Geist nehmen, und ihm darum, daſs es an diesem Orte geschrieben ist, Schöpferkraft beilegen: so werden die Gläubigen ihm doch nicht aus dem, was wahrscheinlich ist, für gleich mit Gott halten, sondern aus dem, was wirklich von ihm gesagt ist, ihm gleiches Wesen* (mit Gott) *beilegen, zumal da sie aus der Benennung Geist die Schöpferkraft, die sie hineinlegen, nicht beweisen können*, daſs man nämlich unter ܪܘܚܐ nicht den heiligen Geist zu verstehen habe: so scheint es doch nicht unpassend, zu bemerken, daſs auſser der erwähnten Erklärung auch diese doppelte Ansicht aus den Kirchenvätern nachgewiesen werden könne, und daſs, während einige sich an Ephräm anschlossen, und die bewegte Luft überhaupt, oder den Wind darunter zu verstehen geneigt waren, andere dieser Erscheinung eine belebende Kraft beilegten, welche Ephräm zu widerlegen ebenfalls bemüht ist. Daſs Severianus Gabalitanus *Orat. de mundi creat.* I. c. 4. p. 440. seine Ansicht aus Ephräm entlehnt haben könne, wird Niemand leicht bezweifeln. Bei ihm heiſst es nämlich: *εἶτα καὶ ὁ ἀὴρ πότε ἐγένετο, ἄκουε· καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τῶν ὑδάτων· πνεῦμα δὲ οὐ τὸ ἅγιον λέγει ἐνταῦθα· οὐ γὰρ τῇ κτίσει συναριθμεῖται τὸ ἄκτιστον· ἀλλὰ πνεῦμα καλεῖ τὴν τοῦ ἀέρος κίνησιν*, und sich auf 1 *Reg.* 18, 45. berufend, schlieſst er: *οὕτως καὶ ἐνταῦθα πνεῦμα τὴν τοῦ ἀέρος λέγει φύσιν.* Vergl. noch c. 5. p. 442. Zu denen aber, welche Ephräm wegen der Annahme des heiligen Geistes zu widerlegen suchte, gehört zunächst Origenes, welcher *περὶ ἀρχ.* I. c. 3. § 3. (T. I. p. 61.) ausdrücklich sagt: *Spiritus igitur Dei, qui super aquas ferebatur, sicut scriptum est in principio facturae mundi, puto quod non sit alius quam Spiritus Sanctus, secundum quod ego intelligere possum, sicut et cum ipsa loca exponeremus, ostendimus, non tamen secundum historiam, sed secundum intelligentiam spiritalem.* Diese Ansicht vertheidigt er dadurch, daſs er § 4. hinzufügt: *Quidam sane ex praecessoribus nostris in N. T. observarunt, quod, sicubi spiritus nominatur sine adiectione ea, quae adsignet, qualis sit spiritus, de Sancto Spiritu debet intelligi.* Daſs aber Origenes diese Meinung festgehalten, giebt er noch *contra Celsum* VI. c. 52. (T. I. p. 672.) dadurch zu erkennen, daſs er zu *Gen.* 1, 2. bemerkt: *ἀλλ᾽ οὐδὲ πνεῦμα τοῦ ἐπὶ πᾶσι θεοῦ φαμὲν ὡς ἐν ἀλλοτρίοις τοῖς τῇδε γεγονέναι, κατὰ τό, πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.* Daſs dieſs aber die gewöhnlichere Erklärung dieser Stelle gewesen sey, ergiebt

keineswegs die ihm beigegebene Schöpferkraft, wenn sich dieselbe nicht durch ihre Wirkung bewähre; so wie man

---

sich unter Anderm auch aus Tertullianus *de bapt.* c. 3., wo es in Bezug auf das Wasser als das reinste und lauterste Element heifst: *Habes homo venerari aquarum — dignationem, quod divini Spiritus sedes*, und kurz darauf von ihm gesagt wird; *dignum vectaculum Deo subiiciebat.* Uebergehen wir hier das, was sich über diesen Gegenstand bei Basilius *Homil. in Hex.* II. und Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 8. findet, so geschieht es deshalb, weil wir Anm. 27. Gelegenheit finden werden, die Ansicht Beider zu erörtern. Dieselbe Erklärung billigt auch Hieronymus *Traditt. Hebr. in Gen.* wegen des Ausdruckes מְרַחֶפֶת, wozu er bemerkt: *Ex quo intelligimus, non de spiritu mundi dici, ut nonnulli arbitrantur, sed de Spiritu S., qui et ipse vivificator omnium in principio dicitur.* Darauf gerade gründet Severianus Gabalit. *Orat. de mundi creat.* I. c. 5. p. 442, seine Meinung, indem er den Wind darunter versteht. Denn hier heifst es: *ἵνα οὖν δειχθῇ ἐκ τοῦ πνεύματος, ὅτι ὁ ἄνεμος ἀέρος ἐστι κίνησις, διὰ τοῦτο εἶπεν, ἐπεφέρετο· ἴδιον γὰρ ἀνέμου ἐπιφέρεσθαι τῇ δημιουργίᾳ.* Denselben Gedanken wiederholt auch Hieronymus *Epist.* 83. *ad Ocean.* in den Worten: *Solus Spiritus Dei in aurigae modum super aquas ferebatur, et nascentem mundum in figura baptismi parturiebat.* — Augustinus endlich, welcher *Confess.* XIII. c. 5—7. das ganze Schöpfungswerk auf die Dreieinigkeit zurückführt, sagt daselbst unter Anderm: *Et ecce Spiritus tuus superferebatur super aquas; — et de sublevatione caritatis per Spiritum tuum, qui superferebatur super aquas; — et sanctitas Spiritus tui attollens nos superius amore securitatis, ut sursum corda habeamus ad te, ubi Spiritus tuus superfertur super aquas.* Wie er sich aber das Schweben dieses Geistes über den Gewässern gedacht, darüber erklärt er sich *de Gen. ad lit. imperf.*, wo es heifst: *Ne quasi spatiis Dei Spiritum superferri materiae putemus, sed vi quadam effectoria et fabricatoria, ut illud, cui superfertur, efficiatur et fabricetur. Sicut superfertur voluntas artificis ligno, vel cuique rei subjectae ad operandum, vel etiam ipsis membris corporis sui, qua ad operandum movet.* Noch deutlicher spricht er sich darüber *de Gen. ad lit.* I. c. 6. 7. aus, wo er auf die Frage, wie es nach den Worten, welche c. 1, 2. über die unvollendete Erde angeführt werden heifsen könne: *Et Spiritus Dei ferebatur super aquam*, erwiedert: *Ne faciendo opera sua per indigentiae necessitatem potius quam per abundantiam beneficentiae Deus amare putaretur;* worauf er sogleich hinzufügt: *Cum ergo sic oporteret insinuare Spiritum Dei, ut superferri diceretur, commodius factum est, ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur.* — Wenn aber Ephräm zugleich auch seine Schöpferkraft widerlegt, die sich als solche in der Zeit, wo er über den Wassern schwebte, nicht bewährte: so werden wir dadurch auf die zweite Erklä-

sogleich, wenn es heifse, es sey ein *böser Geist* über Saul gekommen, aus diesem Prädicate die Natur desselben ken-

---

rung geführt, welche schon Philo *de mundi opif.* p. 6. damit verbindet, und die auch zur Vollendung des ganzen Gedankens damit verbunden seyn mufste. Hier nämlich meint er, der Zusatz *θεοῦ* finde sich deshalb in unserer Stelle, ὅτι ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα· ζωῆς δὲ θεὸς αἴτιος. Erhielten wir nun von Tertullian die bestimmte Erklärung, dafs er den heiligen Geist darunter verstehe, so ist es auffallend, dafs er dieselbe nicht überall festhält, wodurch er zu erkennen giebt, dafs die Lösung dieser Worte manchen Schwierigkeiten unterworfen sey, und wie ihn dort mehr die Verbindung, in welcher er damit die Kraft der Taufe zu beweisen suchte, auf erstere Erklärung geleitet habe. Denn in der Schrift *adv. Hermog.* c. 32. p. 282. heifst es zu *Amos* 4, 13: *Eum spiritum conditum ostendens, qui in terras conditas deputabatur, qui super aquas ferebatur, librator et efflator et animator universitatis: non, ut quidam putant, ipsum Deum significari Spiritum, quia Deus Spiritus. Neque enim aquae Dominum sustinere sufficerent, sed eum spiritum dicit, de quo etiam venti constiterunt.* Eine Leben weckende Kraft legt ihm auch Chrysostomus bei, der ihn *Homil. in Gen.* III. p. 19. so schildert: ἐμοὶ δοκεῖ τοῦτο σημαίνειν, ὅτι ἐνέργειά τις ζωτικὴ προσῆν τοῖς ὕδασι, καὶ οὐκ ἦν ἁπλῶς ὕδωρ ἑστὼς καὶ ἀκίνητον, ἀλλὰ κινούμενον καὶ ζωτικήν τινα δύναμιν ἔχον. Dafs er aber hierbei eine Verbindung dieser Wirkung mit dem Folgenden suchte, was Ephräm, wie wir weiter sehen werden (vergl. Anm. 26.), nicht billigt, und diese belebende Kraft in der Schöpfung der Thiere aus den Gewässern als Folge dieser Kraft wahrgenommen, giebt er eben daselbst deutlich in den Worten zu erkennen: ὅτι καὶ ζῶα ἐκ τούτων τῶν ὑδάτων κατὰ πρόσταγμα τοῦ τῶν ἁπάντων δημιουργοῦ παρήχθη, worauf mit diesem Schweben des Geistes vorbereitet werde. Dafs auch Augustinus dieser Erklärung nicht entgegen gewesen sey, giebt er deutlich *Gen. ad lit. imperf.* c. 4. in den Worten zu erkennen: *Potest autem et aliter intelligi, ut spiritum Dei vitalem creaturam, qua universus visibilis mundus atque omnia corporea continentur et moventur, intelligamus: cui Deus omnipotens tribuit vim quandam sibi serviendi ad operandum in iis, quae gignuntur. Qui spiritus cum sit omni corpore aethereo melior, quia omnem visibilem creaturam omnis invisibilis creatura antecedit, non absurde Spiritus Dei dicitur* u. s. w. — Ephräm aber beurtheilte den Augenblick, und seiner Annahme zufolge mufste also auch hier, wie überall, die Wirkung des Schaffens sogleich hervortreten, was hier erst aus dem fünften Tagewerke nachgewiesen werden konnte. Weil er überhaupt aber die Schöpfung der Luft vermifste, ihr Vorhandenseyn sich aber durch ihre Bewegung oder den Wind ankündigte, so hat er vor allen übrigen dieser Erklärung den Vorzug eingeräumt. Auch Basilius mag sie neben der an einer andern Stelle von Ephräm verthei-

nen lerne. Eben so wenig lasse „*er schwebte*“ (ܡܪܚܦܐ ܗܘܬ) auf diese Eigenschaft zurückschliefsen, da an dem Tage, wo diese Erscheinung wahrgenommen wurde, Nichts aus dem Wasser hervorgegangen sey, am fünften Tage aber, an welchem seine Gegenwart nicht erwähnt werde, das Wasser Fische und Vögel erzeugt habe[22]). Es liege daher am Tage,

---

digten (vergl. Anm. 25.) ursprünglich gebilligt haben, da er *Homil. in Hex.* II. c. 6. p. 18. diese Erscheinung ebenfalls *ἀέρος τὴν χύσιν* nennt, obwohl er später der Erklärung durch den heiligen Geist folgte: was wir auch bei Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 8. § 29. in den Worten: *Quem etsi aliqui pro aëre accipiant, aliqui pro spiritu, quo spiramus, — nos tamen, cum Sanctorum et fidelium sententia congruentes, Spiritum S. accipimus, ut in constitutione mundi operatio Trinitatis eluceat*, wiederholt finden. Somit spricht er sich entschiedener darüber aus, als Basilius, welcher, nachdem er a. a. O. Ersteres als etwas nicht zu Verwerfendes hingestellt, so fortfährt, *εἴτε, ὃ καὶ μᾶλλον ἀληθέστερόν ἐστι, — πνεῦμα θεοῦ, τὸ ἅγιον εἴρηται, — τὸ τῆς θείας καὶ μακαρίας τριάδος συμπληρωτικόν.* Am bestimmtesten aber entscheidet sich hierüber Theodoretus, welcher *Interrog.* 8. p. 13. sagt: *Τισὶ δοκεῖ τὸ πανάγιον πνεῦμα ζωογονοῦν τῶν ὑδάτων τὴν φύσιν, καὶ διαγράφον τὴν τοῦ βαπτίσματος χάριν. ἀληθέστερον μέν τοι ἐκεῖνον οἶμαι τὸν λόγον, ὅτι τὸ πνεῦμα ἐνταῦθα τὸν ἀέρα καλεῖ.* Und da er auch, wie Ephräm, die Schöpfung des vierten Elementes vermifste, fährt er weiter so fort: *ἀναγκαίως καὶ τοῦ ἀέρος ἐμνήσθη, ἐκ τῆς τοῦ ὕδατος ἐπιφανείας μέχρι τοῦ οὐρανοῦ διήκοντος. ἀέρος γὰρ φύσις, τὸ τοῖς κάτω κειμένοις ἐπιφέρεσθαι σώμασι.* Ueber *ἐπεφέρετο* aber, womit er, wie vorher Severianus Gabal. a. a. O. den Begriff der Bewegung verbindet, erklärt er sich so: *μάλα δὲ ἁρμοδίως τὸ ἐπεφέρετο, καὶ οὐκ ἐπέκειτο εἴρηκε. τὸ γὰρ ἐπεφέρετο τὴν κινητικὴν τοῦ ἀέρος οὐσίαν παρεδήλου*, und nachdem er sich dabei auf *Ps.* 147, 7. berufen, schliefst er das Ganze mit den Worten: *ὅτι δὲ τὸν ἄνεμον οὕτως ἐκάλεσε, δῆλόν ἐστι κἂν μὴ λέγω· εὔρου γὰρ ἢ νότου πνέοντος, τὸ πεπηγὸς ὕδωρ διαλύεσθαι πέφυκεν.* Dieselbe Erklärung geben auch von רוּחַ מְרַחֶפֶת Abn Esra, Moses Maimon., das Targum des Onkelos und die Arabische Uebersetzung.

22) T. I. p. 8. C 7 sqq.: *Denn was entstand aus dem Gewässer am ersten Tage, als er auf demselben schwebte? Wenn aber an dem Tage, wo es heifst: er schwebte auf dem Gewässer, Nichts aus dem Gewässer entstand, am fünften Tage aber das Wasser Fische* (eig. Gewürm) *und Vögel erzeugte, wo nicht gesagt ist, dafs der Geist über dem Gewässer schwebte, wer wird da sagen, dafs er der Schöpferkraft theilhaftig war? Denn obwohl die Schrift sagt, er schwebte, so sagt sie doch nicht, dafs Etwas aus dem Gewässer entstand an dem Tage, an welchem er* (über demselben) *schwebte.*

dafs, so wie aus dem Dunkel der ersten Nacht von Moses auf die Schöpfung der Wolken hingewiesen werde, auch hier die Wirkung der bewegten Luft auf die Schöpfung dieses Elementes hinführen solle. So wie man sich aber die Wolken nicht ohne Schatten denken könne, so könne auch der Wind nur durch sein Wehen wahrgenommen werden [23]). Da uns aber nur sein Entstehen in der ersten Nacht angedeutet werden solle, so höre er auch auf zu wehen am ersten Tage, wie auch die Wolken verschwanden, die am ersten Tage geschaffen worden waren [24]). So wäre freilich hinlänglich nachgewiesen, dafs Ephräm den Begriff der Dreieinigkeit weder in die Mosaische Schöpfungstheorie gelegt habe, noch daraus habe nachweisen wollen: allein dieser Behauptung steht noch ein Hindernifs entgegen, welches vorher beseitigt werden mufs. Ephräm sagt nämlich anderwärts ausdrücklich, dafs man unter diesem auf dem Wasser schwebenden Geiste den heiligen Geist zu verstehen habe, welcher aus dem Vater *aufserzeitlich* (ܠܐ ܙܒܢܐܝܬ) hervorgetreten, und, mit ihm und dem eingebornen Sohne gleiches Wesens, derselben Schöpferkraft theilhaftig gewesen sey, und dieser werde, *für sich in der Trennung bestehend* (ܕܩܢܘܡܐܝܬ ܘܦܪܫܐܝܬ ܘܡܬܪܢܐܝܬ), in der Schrift der göttliche und heilige Geist genannt. Dieser habe über den Gewässern geschwebt, um die Zeugungskraft in denselben zu wecken, habe aber auch zugleich seine Kraft auf Erde und Luft geäufsert, damit diese Pflanzen und Thiere er–

---

23) T. I. p. 8. D 8 sqq.: *Wie aus dem Schatten der ersten Nacht uns begreiflich gemacht wird die Schöpfung der Wolken des ersten Tages, so wollte uns Moses durch die Wirkung der Luft, welche ihr Wehen ist, ihre Schöpfung anzeigen.* Und E 4 sqq. heifst es: *Denn so wie die Wolken nicht ohne Schatten sind, so ist auch der Wind nicht ohne Wehen.*

24) T. I. p. 8 E 7 sqq.: *Der Wind wehte daher, weil er dazu geschaffen war. Nachdem er aber geweht und seine Schöpfung durch seine Wirkung in der ersten Nacht angezeigt hatte, hörte er wieder auf* (zu wehen) *am ersten Tage, gleichwie auch die Wolken am ersten Tage sich wieder zerstreuten.*

zeugen konnten, wodurch die mit dem Vater und dem Sohne gemeinschaftliche Schöpferkraft bewiesen werden sollte. Wenn daher nach dieser Stelle Ephräms der Vater sprach und der Sohn schuf (*Joh.* 1, 3.): so mufste auch der heilige Geist in Wirksamkeit treten, auf welche durch das Schweben über den Gewässern hingedeutet werde, wodurch er sich als schaffend offenbarte, so dafs also das ganze Schöpfungswerk durch die *Dreieinigkeit* (ܒܬܠܝܬܘܬܐ) vollendet wurde [25]. Auch sey wohl zu merken, dafs die Schrift, wenn sie von der Schöpferkraft Gottes rede, hier nicht einen geschaffenen und ausgeströmten Geist verstanden habe, der zugleich mit Gott über dem Wasser schwebte, sondern den heiligen Geist, welcher das Wasser mit Lebenskraft erwärmen und zur Zeugung fähig machen sollte, wie eine Henne, welche über ihren Eiern sitzt und dieselben durch ihre brütende Wärme befruchtet. Auch liege hierin ein Sinnbild der heiligen Taufe, durch deren weihende Kraft Kinder Gottes erzeugt werden sollten [26].

---

25) T. I. p. 117. E 1 sqq., wo er diese Worte so erklärt: *Das ist der heilige Geist Gottes des Vaters, aus welchem er hervorging aufserzeitlich, und dem er gleich war an Wesen und Schöpferkraft, so wie seinem eingebornen Sohne; welcher für sich und getrennt und selbstständig von ihm geschieden in der heiligen* (göttlichen) *Schrift der Geist Gottes oder der heilige Geist genannt wird; und von diesem heifst es, er schwebte über den Gewässern, damit er legte die Zeugungskraft sowohl in die Gewässer als auch in die Erde und in die Luft, auf dafs sie hervorbrächten und erzeugten und fruchtbar wären an Pflanzen, Thieren und Vögeln. Es mufste aber der heilige Geist schweben, damit man sich überzeuge, dafs er gleich sey an Schöpferkraft dem Vater und dem Sohne. Denn es sprach der Vater, es schuf der Sohn; es war daher zweckmäfsig* (schicklich), *dafs auch der Geist sein Werk hervorbrachte und es durch das Schweben darlegte, damit dadurch offenbar würde, dafs durch die Dreieinigkeit Alles vollendet und ausgeführt wurde.* Vergl. Anm. 21. und 24.

26) T. I. p. 118. A 2 sqq.: *Wiederum wisse, dafs, wenn die Schrift von der Schöpferkraft Gottes berichtet, sie nicht den Geist als etwas Geschaffenes und Hervorgegangenes darstellt, welcher zugleich mit ihm auf der Fläche der Gewässer schwebte; sondern sie redet von dem heiligen Geiste, damit derselbe die Gewässer erwärmen und befruchten und sie*

Hierdurch würde nun freilich die zuerst angeführte Meinung Ephräms aufgehoben, und er träte mit sich selbst und seinen Ansichten in Widerspruch. Allein beachten wir den Umstand, dafs hier Ephräm blofs einzelne Stellen aufser dem Zusammenhange behandelt, dort aber einen fortlaufenden Commentar schrieb, wo der Ueberblick über das Ganze mehr geschärft seyn mufste; dafs diese einzelnen Stellen früher von ihm behandelt wurden, und dafs der Commentar über die Genesis einer spätern Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit angehört; dafs ferner Basilius der Grofse diese Erklärung seiner Gemeinde als Ephräms Ansicht vortrug und empfahl: so wird von selbst die Vermuthung widerlegt, dafs dieses Stück nicht dem Ephräm angehöre, sondern aus Jacobs von Edessa Feder im 6. Jahrh. geflossen sey. Kam nun vielleicht noch der Umstand hinzu, dafs letztere Erklärung die allgemeine seiner Kirche war; dafs auch andere Kirchenlehrer damaliger und der spätern Zeit mit ihren Meinungen wechselten, ohne gerade die vorher aufgestellte Meinung zu widerrufen, und dafs namentlich auch in der Sprache sich Nichts im Wesentlichen nachweisen läfst, was ein späteres Zeitalter oder einen andern Schriftsteller verräth: so ist kein Grund vorhanden, auch

---

zur Zeugung fähig machen sollte, gleichwie die Henne (eig. nach dem Bilde der Henne), *welche über den Eiern schwebt* (sitzt), *und durch die Wärme ihres Schwebens* (Brütens) *sie erwärmt und in ihnen die Befruchtung hervorbringt; und damit sie* (die Schrift) *uns darstelle zugleich ein Bild der heiligen Taufe, welche durch sein Schweben über ihr Kinder Gottes erzeugen sollte.* — Ueber die schaffende Dreieinigkeit spricht auch Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 8. § 29. (vergl. Anm. 22.), welcher, während er in c. 1, 2. die Wirksamkeit des heiligen Geistes findet, c. 1, 1. vom Vater und Sohne in dieser Beziehung erklärt, indem er sagt: *In Christo fecit Deus, vel Filius Dei Deus fecit, vel per Filium fecit, quia omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.* — Wenn aber hier Ephräm die Schöpferkraft des heiligen Geistes mit einer über ihren Eiern brütenden Henne vergleicht, und dabei auf die Kraft der heiligen Taufe hindeutet, so finden wir auch bei Hieronymus *Tradit. Hebr. in Gen.* des מְרַחֶפֶת durch die Worte erklärt: *Quod nos appellare possumus incubabat sive confovebat in similitudinem volucris ova calore animantis.* Die Vergleichung mit der Taufe aber haben wir schon bei Tertullianus Anm. 21. kennen lernen.

diese Ansicht dem Ephräm abzusprechen, mit welcher er später eine der Entwickelung des Ganzen näher liegende vertauschte [27]).

---

27) Als Beleg zu dieser Behauptung bietet sich uns eine Stelle in den *Actis Ephrämi* T. III. (*Opp. Syr.*) p. 48. 49. dar, in welcher uns zunächst gemeldet wird, dafs **Basilius** seiner Gemeinde die Formel: ܫܘܒܚܐ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ, d. i. *Preis sey dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste*, empfohlen, welche sich derselben bis dahin ohne die Copula (ܘ = *καὶ*) vor ܪܘܚܐ bedient hatte, und dafs er die Richtigkeit dieses Zusatzes auf Ephräms Urtheil begründet, dem er den ehrenden Namen ܓܒܝܐ ܕܐܠܗܐ d. i. *Auserwählter Gottes* giebt. Der E.fl' wird mit der Bemerkung geschlossen: *Und von da an gewöhnten sich die Gläubigen zu sagen, wie der treffliche Ephräm allen Griechen empfohlen hatte.* Hierbei nimmt der Verfasser dieser Lebensbeschreibung Gelegenheit, auch die Erklärung dieser Stelle (*Gen.* 1, 2.) zu erwähnen, welche **Basilius** ebenfalls von Ephräm angenommen, und wodurch er gleichsam die Wahrheit der vorerwähnten Doxologie zu bestätigen bemüht ist. Hierdurch nun, so wie durch das Zeugnifs, welches **Basilius** selbst für diese Angabe ablegt, wird das Unstatthafte der Vermuthung leicht nachgewiesen werden können, welche der Herausgeber der Schriften Ephräms, **Benedictus**, in der Vorrede zum ersten Bande über die Anm. 26. angeführte Stelle, die er vielmehr dem **Jacob von Edessa** beizulegen geneigt ist, ausgesprochen hat. Wenn er uns aber in den Worten: *Consequenter dicendum est, S. Ephraemum Divo Basilio vim vocabuli Hebraici* מרחפת *incubabat, quod suis Syris commune esset, tantummodo explicuisse, nec suam, sed suorum Syrorum de sensu illius periochae sententiam declarasse, nec alia profecto probant illa Basilii verba τὸ ἐπεφέρετο, φησὶν, ἐξηγοῦνται, ἀντὶ τοῦ συνέθαλπε. Caeterum nemo ignorat, iisdem divinae Scripturae verbis duplicem quandoque indicari sensum, utrumque literalem: quare dici potest, S. Ephraemum utramque illam probasse expositionem, et alteram priori commentario, posteriori alteram inseruisse esto sibi minus probabilem* (vergl. meine Abhandlung über das Paradies in der *Zeitschr. für die hist. Theologie* Bd. 1. St. 1. S. 132. Anm. 7.) eingesteht, dafs diefs Ephräms oder seiner Kirche Meinung gewesen seyn könne: so verdient diese Annahme um so mehr Berücksichtigung, da die Stelle bei **Basilius** *Hom. in Hex.* II. c. 6. p. 18. fast wörtlich mit Ephräms Erklärung übereinstimmt. Hier heifst es nämlich: *ἐρῶ σοι οὐκ ἐμαυτοῦ λόγον, ἀλλὰ Σύρου ἀνδρὸς σοφίας κοσμικῆς τοσοῦτον ἀφεστηκότος, ὅσον ἐγγὺς ἦν τῆς τῶν ἀληθινῶν ἐπιστήμης* (ܓܒܝܐ ܕܐܠܗܐ). *ἔλεγε τοίνυν τὴν τῶν Σύρων φωνὴν ἐμφατικωτεράν*

Nach dem Verlaufe der zwölf Stunden der ersten Nacht tritt das Licht an die Stelle der Finsternifs, welches den zwischen Wolken und Gewässern liegenden Raum erleuchtet und die durch erstere gebildete Finsternifs verscheucht. Darin aber, dafs Ephräm annimmt, dafs das Licht, welches den ersten Tag bestimmte, ebenfalls zwölf Stunden leuchtete, sucht er seine Meinung zu begründen, dafs der erste Monat der Nisan gewesen sey, in welchem Tag- und Nachtgleiche Statt findet [28]. Ist nun aber diese gleiche Theilung

---

τε εἶναι, καὶ διὰ τὴν πρὸς τὴν Ἑβραΐδα γειτνίασιν, μᾶλλόν πως τῇ ἐννοίᾳ τῶν γραφῶν προσεγγίζειν. εἶναι οὖν τὴν διάνοιαν τοῦ ῥητοῦ τοιαύτην. τὸ ἐπιφέρετο, φησίν, ἐξηγοῦνται, ἀντὶ τοῦ συνέθαλπε καὶ ἐζωογόνει τὴν τῶν ὑδάτων φύσιν, κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἐπωαζούσης ὄρνιθος, καὶ ζωτικήν τινα δύναμιν ἐνιείσης τοῖς ὑποθαλπομένοις· τοιοῦτόν τινά φασιν, ὑπὸ τῆς φωνῆς ταύτης παραδηλοῦσθαι τὸν νοῦν, ὡς ἐπιφερομένου τοῦ πνεύματος· τουτέστι πρὸς ζωογονίαν τὴν τοῦ ὕδατος φύσιν παρασκευάζοντος. Finden wir aber diese Erklärung bei **Ambrosius** und **Augustinus** wiederholt, so entsteht die Frage, ob Letzterer aus Basilius oder aus Ambrosius geschöpft habe. Für Ersteres entscheidet eine Vergleichung Beider. Bei **Ambrosius** nämlich heifst es *Hexaëm.* I. c. 8. § 29.: *Denique Syrus, qui vicinus Hebraeo est, et sermone consonat in plerisque et congruit, sic habet: Et spiritus Dei fovebat aquas i. e. vivificabat, ut in novas cogeret creaturas et fotu suo animaret in vitam.* **Augustinus** dagegen hält sich *de Gen. ad lit.* I. 36. genauer an Basilius, da es bei ihm heifst: *Nam et illud, quod per Graecam et Latinam linguam dictum est de Spiritu Dei, quod superferebatur super aquas, secundum Syrae linguae intellectum, quae vicina est Hebraeae (nam hoc a quodam docto Christiano Syro fertur expositum), non superferebatur, sed fovebat potius, intelligi perhibetur. Nec sicut foventur tumores aut vulnera in corpore aquis vel frigidis vel calore congruo temperatis; sed sicut ova foventur ab alitibus, ubi calor ille materni corporis etiam formandis pullis quodam modo adminiculatur.*

28) Das Urlicht, von **Ephräm** zunächst Tom. I. p. 8. F 6 ܢܗܝܪܐ d. i. *leuchtende Substanz* genannt, wofür er von p. 9. A 1. an das ebenfalls die leuchtende Natur dieses Elementes bezeichnende ܢܘܗܪܐ braucht (während ܢܘܪܐ seine wärmende Eigenschaft als Feuer bezeichnet), entstand ܒܡܫܠܡ ܬܪܬܥܣܪܐ ܫܥܝܢ ܕܠܠܝܐ ܒܝܬ ܥܢܢܐ ܠܡܝܐ d. i. *nach Ablauf der zwölf Stunden der Nacht zwischen Wolken und Gewässern*, und hatte die Bestimmung, ܠܡܬܠܐ ܕܢܗܝܪܐ ܕܠܐ ܡܕܡ ܡܕܡܐ ܘܡܬܚܫܒ

der Tag- und Nachtzeit von der Bewegung der Erde um die Sonne abhängig, welche gegenwärtig noch nicht ge-

---

ܗܘܐ d. i. *den Schatten der Wolken, welcher über den Gewässern Alles in Dunkel hüllte*, zu verscheuchen. Schildert uns nun Ephräm im Allgemeinen seine Natur p. 9. B 4 als einen schimmernden Nebel (ܥܡܛܐ ܢܗܝܪܬܐ), so giebt er dadurch nur zu erkennen, dafs man es sich gleichsam in seiner ersten Entwickelung zu denken habe. — Auch bei diesem Gegenstande aber treffen wir wieder auf verschiedene Ansichten bei den Kirchenlehrern der damaligen und spätern Zeit, indem einige, wie Augustinus, dieses Element mit der geistigen Natur der Engel in Verbindung brachten, und geradezu dieselben darunter verstanden. Dafs aber hierdurch nicht eine blofs geistige Auffassung des Lichtes (vergl. *de Gen. ad lit.* I. 17.) ausgesprochen seyn sollte, das giebt Augustinus *de civit. Dei* XI. 9. deutlich in den Worten: *Ubi de mundi constitutione sacrae literae loquuntur, non evidenter dicitur, utrum vel quo ordine creati sint angeli: sed si praetermissi non sunt, vel coeli nomine, — vel potius lucis huius, de qua loquor, significati sunt*, zu erkennen; worauf er dann, nachdem er dieselben als Gottes Werk nachgewiesen, so fortfährt: *Nimirum ergo si ad istorum dierum opera Dei pertinent angeli, ipsi sunt lux illa, quae diei nomen accepit.* Auch führt er den Beweis für diese seine Behauptung aus der Scheidung des Lichtes und der Finsternifs, in deren Trennung er *die guten und bösen Engel* gezeichnet findet, was er c. 19. so ausdrückt: *Non mihi videtur ab operibus Dei absurda sententia, si, cum lux illa prima facta est, angeli creati intelligantur et inter sanctos angelos et immundos fuisse discretum, ubi dictum est: „Et divisit Deus inter lucem et tenebras; et vocavit Deus lucem diem et tenebras vocavit noctem.“* Dafür findet er noch c. 20. einen Beleg darin, dafs es heifst: *Et vidit Deus lucem, quia bona est*, was, da von einem solchen Betrachten bei der Finsternifs nicht die Rede sey, das göttliche Mifsfallen an derselben ausdrücke, und schliefst daher mit den Worten: *Tenebrae autem angelicae etsi fuerant ordinandae, non tamen fuerant approbandae.* Doch läfst er hierbei auch andern Erklärungen Gerechtigkeit widerfahren, was im Allgemeinen aus den Worten, die wir *de Gen. ad lit.* I. 18. lesen, zu erkennen ist. Hier sagt er: *In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis — in nullam earum praecipiti affirmatione ita proiiciamus, ut, si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus, — pro nostra sententia ita dimicantes, ut eam velimus scripturarum esse, quae nostra est.* Dafs aber diese Vorstellung aus der schon Anm. 9. berührten Meinung, dafs das Licht vor der Welt vorhanden gewesen sey, und die Engel ohne dasselbe nicht bestehen konnten, hervorgegangen seyn müsse, ist leicht begreiflich. Für

aber weiter von Ephräm gesagt, dafs Licht und Finsternifs im Augenblicke (ܒܡܦܠ ܦܪ ܥܝܢܐ) geschaffen wurden, und jedes zwölf volle Stunden dauerte, so scheint er die Uebergänge der Dämmerung zu beiden aufgehoben zu haben.

Die Natur des Lichtes selbst schildert er uns als einen auf der Oberfläche der Erde, d. h. der Gewässer, schimmernden Nebel (ܥܪܦܠܐ ܢܘܗܪܐܝܬ), der aufgehenden Sonne oder der leuchtenden Feuersäule in der Wüste gleich, welcher entweder durch seine natürliche Beschaffenheit, oder durch von ihm ausgehende Strahlen (ܒܡ ܕܙܠܝܩܘܗ) Alles erleuchtete und so die Finsternifs verscheuchte. Es verbreitete sich daher das Licht nach allen Seiten, ohne an einem bestimmten Orte angeheftet zu seyn, und ohne Bewegung (ܠܐ ܙܘܥܐ), aufser in dem Augenblicke seiner Entstehung oder seines Aufganges, wodurch ebenfalls die zwischen Finsternifs und Licht liegende Dämmerung aufgehoben wird, obwohl kurz vorher mehr zur Bezeichnung der Zeit seines Aufganges das Wort ܨܦܪܐ d. i. Morgenröthe gebraucht ist; und eben

---

fasse, gleichwie die Finsternifs dasselbe Zeitmaafs umfafste: so führt diefs auf die Schöpfung im Frühlinge, welche Ansicht damit zusammenhängt, was von diesem Monate *Exod.* 12, 2. 13, 34. gesagt ist (vergl. Josephus *Antiq.* I. c. 4.). Scheint aber auch diese Annahme mit dem im Widerspruche zu stehen, was weiter über die Reife der Früchte gesagt ist, so sind doch derselben mehrere Kirchenlehrer, wie Cyrill. Hierosol. *Catech.* 14. Basilius *Homil. in Hex.* I. Gregorius Nazianz. *Orat. in nativ. Dom.* 42. u. a. m. gefolgt. Deutlich erklärt sich hierüber Ambrosius, welcher in Bezug auf *Exod.* 12, 2. in s. *Hexaëm.* I. c. 4. § 13. sagt: *In hoc ergo principio mensium coelum et terram fecit, quod inde mundi capi oportebat exordium, ubi erat opportuna omnibus verna temperies;* und diefs mit Gen. 1, 11. belegend, fügt er noch hinzu: *Celeritas terrae germinantis ad aestimationem vernae suffragatur aetatis. — Ergo, ut ostenderet scriptura veris tempora in constitutione mundi, ait Exod. 12, 2. primum mensem vernum tempus appellans. Decebat enim principium anni principium esse generationis et ipsam generationem mollioribus auris foveri. Neque enim possent tenera rerum exordia aut asperioris laborem tolerare frigoris, aut torrentis aestus iniuriam sustinere.* Vergl. Lactantius *de orig. error.* II. c. 11. Virgilius *Georg.* II. 336 sqq. Lucretius V. 816. u. A. m.

so wurde an demselben erst dann wieder Bewegung wahrgenommen, als es augenblicklich nach zwölfstündiger Herrschaft der eben so schnell hervorbrechenden Nacht ihr Recht einräumte: welcher Wechsel sich in demselben Verhältnisse drei Tage hindurch gleichmäßsig wiederholte [29].

---

29) Da Ephräm überall die augenblickliche, auf das von Gott ausgesprochene Wort sogleich erfolgte Schöpfung hervorhebt, so liegt die Aufhebung der allmäligen Uebergänge von Licht zu Finsternifs und umgekehrt sehr nahe; weshalb es auch T. I. p. 9. A 8 sq. heifst: ܢܘܗܪܐ ܘܥܢܢ̈ܐ ܒܪܦܦ ܥܝܢܐ ܐܬܒܪܝܘ d. i. *das Licht und die Wolken wurden im Augenblicke* (eig. *mit dem Schliefsen der Wimpern*) *geschaffen*. Wenn nun Gregor. Nyss. *Ἀπολογ. in Hex*. p. 9. dasselbe auch durch: *εὐθὺς τῷ φωτὶ τὰ πάντα περιηυγάζετο*, andeutet, und erklärt, dafs Moses das wieder auf das Licht eintretende Dunkel oder die Scheidung des Lichtes und der Finsternifs auf göttliche Einwirkung (*θείαν ἐνέργειαν*) zurückführe, indem er damit (p. 11.) blofs zu erkennen gebe: *τὰ πάντα προκατανενοῆσθαι τῇ τοῦ θεοῦ σοφίᾳ τὰ διά τινος ἀναγκαίας τάξεως κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἐκβησόμενα*: so mufs er auch da ein plötzliches und augenblickliches Hervortreten des Lichtes angenommen haben, wo er von dem aus der Materie ausströmenden und sich sammelnden Lichte (p. 11.) sagt: *τῆς γὰρ φωτιστικῆς οὐσίας τῆς τῷ παντὶ κατεσπαρμένης, πρὸς τὸ συγγενὲς συνδραμούσης, καὶ πάσης περὶ ἑαυτὴν ἀθροισθείσης, ἀναγκαίως τὰ ἐπιπροσθούμενα τῇ λοιπῇ τῶν στοιχείων ὕλῃ κατεσκιάζετο, καὶ τὸ ἀποσκίασμα σκότος ἦν*, wiewohl er hierbei auf das Unstatthafte hinzuweisen scheint, an ein blofses Werk des Zufalls zu denken. Denn jener in den Worten: *καὶ ἐγένετο ἑσπέρα, καὶ ἐγένετο πρωΐ*, angedeutete Wechsel, habe blofs eine historische Tendenz, und da alles Geschaffene theils durch den Verstand, theils durch die Sinne wahrgenommen werde, so gehe Mosis Streben dahin, nicht das mit dem Geiste Aufzufassende aus einander zu setzen, sondern das in die Augen Fallende oder durch die Sinne Wahrnehmbare in seinem Zusammenhange zu zeigen. Da nun das Feuer wie ein Pfeil aus den übrigen Elementen hervorgesprungen war, seine auf das Schnellste nach der Höhe aufstrebende Richtung aber nicht weiter fortsetzen konnte, als die sinnliche Wahrnehmung durch sinnliche Gegenstände reichte: so habe es, die äufsersten Grenzen der sichtbaren Welt einnehmend, sofort seine Richtung in die Runde oder den Kreis genommen. Moses nun, der diese Bewegung des Feuers beobachtete, sage daher nicht, dafs das Feuer an einem und demselben Orte geblieben sey (p. 12.), sondern dafs es in seinem Umlaufe die dunkeln Körper beleuchtet und nach dieser Beleuchtung wieder verdunkelt zurückgelassen habe; und durch einen solchen Wechsel erklärt er sich Licht und Finsternifs in den niedern Regionen. Denn da die

Damit aber das Licht, so wie es aus Nichts entstanden, nicht wieder in das Nichts zurückkehren möchte, habe Gott für seine bleibende Bestimmung das Zeugnifs abgelegt, dafs es *sehr gut* sey: welcher göttliche Ausspruch auch die frühern, vor dem Lichte geschaffenen Gegenstände in ihrer Unwandelbarkeit als für sich bestehende Elemente bekundete, obgleich er nicht unmittelbar auf ihre Schöpfung aus Nichts folgte, sondern erst dann gebraucht wird, als sie in ihrer Vollendung vorhanden waren[30]. Hiermit scheint Ephräm

---

Kraft zu leuchten an ihm nicht unterbrochen werden konnte, so war es nothwendig, dafs, wenn das Licht durch diese Kreisung in die Höhe gelangte, das Untere verdunkelt würde, und es also Abend ward, indem der dichtere Stoff den Glanz nicht in sich aufnahm. Wenn aber wiederum das Feuer die äufserste Kreisung durchlief und der Höhe Licht brachte, so entstand Frühe. Vergl. noch p. 37. und p. 40. Auf ähnliche Weise schildert uns auch Plato *Timaeus* p. 113. die Natur des Feuers in den Worten: *πῦρ δὲ πάντων γενῶν σμικρομερέστατον, ὅθεν δι᾽ ὕδατος καὶ γῆς ἀέρος τε, καὶ ὅσα ἐκ τούτων ξυνίσταται, διαχωρεῖ, καὶ στέγειν οὐδὲν αὐτὸ δύναται.* Bei Ambrosius heifst es *Hexaëm.* I. c. 9. § 34. von der Scheidung des Lichtes und der Finsternifs, wo ebenfalls auf augenblickliches Entstehen und Verschwinden hingedeutet und die unmögliche Vereinigung beider nachgewiesen wird: *Unde et discretio fit inter lucem et tenebras, ut separata lucis natura atque tenebrarum nihil videatur inter se habere consensum*, und § 35.: *Principia enim diei noctis exitum claudunt*, was aus den Worten des Basilius *Homil. in Hex.* II. c. 7. p. 20.: *τουτέστιν ἄμικτον αὐτῶν τὴν φύσιν καὶ κατ᾽ ἐναντίωσιν ἀντικειμένην ὁ Θεὸς κατεσκεύασε*, entlehnt ist. Auch leitet ferner Basilius den in der Schrift angegebenen Wechsel des Lichtes und der Finsternifs *Homil.* II. c. 8. p. 20. aus dem Urlichte ab. Wie aber beides zu einem Tage zu verbinden sey, darüber belehrt uns Chrysostomus *Homil. in Gen.* IV. p. 36., wo es heifst: *Εἶδες, πῶς μετὰ ἀκριβείας ἡμᾶς διδάσκει, τὸ μὲν τέλος τοῦ φωτὸς ἑσπέραν καλῶν, τὸ δὲ τέλος τῆς νυκτὸς πρωΐαν, καὶ ἡμέραν τὸ πᾶν προσαγορεύων, ὥστε μὴ πλανᾶσθαι ἡμᾶς, μηδὲ νομίζειν τὴν ἑσπέραν τέλος εἶναι τῆς ἡμέρας, ἀλλ᾽ εἰδέναι σαφῶς, ὅτι ἀμφοτέρων τὸ μῆκος μίαν ἡμέραν πληροῖ; καὶ ἡ μὲν ἑσπέρα τέλος τοῦ φωτὸς ἂν δικαίως λέγοιτο, ὁ δὲ ὄρθρος τοῦτ᾽ ἔστι τὸ τέλος τῆς νυκτὸς πλήρωμα τῆς ἡμέρας. τοῦτο γὰρ βούλεται δηλοῦν ἡ θεία γραφὴ, φάσκουσα, καὶ ἐγένετο ἑσπέρα,* u. s. w. Vergl. noch Ambrosius *Hexaëm.* I. c. 10. § 36. und Chrysostomus *Homil.* V. p. 46.

30) Die Erklärung, welche Ephräm über die Gutheifsung des Lichtes T. I. p. 9. D 1 sqq. in den Worten giebt: *Damit es nicht, wie es aus Nichts entstanden, wieder in das Nichts zurückkehren möchte, legte Gott*

darauf hinzudeuten, dafs diese Gutheifsung bei *Gen.* 1, 1. 2. deshalb aufgeschoben worden sey; weil noch mit der Ge-

---

noch für dasselbe das Zeugnifs ab, dafs es sehr gut sey; was auch von den Werken, welche vor dem Lichte geschaffen wurden, und von denen er nicht gesagt, dafs sie sehr gut wären, gesagt ist. Denn obgleich er es nicht von ihnen im Anfange, als sie für sich allein aus Nichts entstanden, gesagt hat, so hat er es doch von ihnen gesagt, nachdem aus ihnen Alles entstanden war. Denn Alles, was gemacht und in den sechs Tagen geschaffen wurde, hat er in das zusammengefafst, was er am sechsten Tage sagte: Es sahe Gott Alles, was er gemacht hätte, und siehe, es war sehr gut, — führt uns zunächst auf die Vorstellungsweise des Plato, nach welcher Gott, die Quelle alles Guten und Schönen (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα,* — *Timaeus* p. 95.: *ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργὸς*) genannt wird, was er *Timaeus* p. 24. in den Worten: *εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος, ὁ δὲ δημιουργὸς ἀγαθὸς, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν,* ausdrückt und p. 25. weiter so ausführt: *Λέγωμεν δὴ δι' ἥν τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν, πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ.* — *βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν, παραλαβὼν, οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. Θέμις δὲ οὔτ' ἦν, οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾷν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.* Noch entsprechender ist die Freude, welche er *Timaeus* p. 30. dem Schöpfer über sein Werk empfinden läfst, wenn er sagt: *ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι.* Vergl. Cicero *de natura Deor.* II. 35. Bezieht sich nun das von Plato Gesagte auf das gesammte Werk, so ist es auch nicht von seinen einzelnen Theilen zu scheiden, wie diefs auch die Mosaische Schöpfungsgeschichte als Resultat über das Ganze nach Vollendung aller Werke Gottes anführt, während einzelne Theile in ihrer Vollendung mit diesem göttlichen Ausspruche ausgezeichnet werden. — Beschäftigt uns aber nun hier vor Allem die Gutheifsung des Lichtes, so wird es nicht unpassend seyn, die darüber aus jenen und den früheren Zeiten erhaltenen Zeugnisse anzuführen. Zunächst spricht sich hierüber Philo *de mundi opif.* p. 6. in folgenden Worten aus: *τοσούτῳ γὰρ τὸ νοητὸν τοῦ ὁρατοῦ λαμπρότερόν τε καὶ αὐγοειδέστερον, ὅσῳ περ ἥλιος οἶμαι σκότους, καὶ ἡμέρα νυκτὸς, καὶ τῶν αἰσθητικῶν κριτηρίων ὁ νοῦς ὁ τῆς ὅλης ψυχῆς ἡγεμὼν, καὶ ὀφθαλμοὶ σώματος· τὸν δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν θεῖον λόγον καὶ θεοῦ λόγον, εἰκόνα λέγει θεοῦ* u. s. w. Die hier im Allgemeinen gegebene Zeichnung des Vorzugs dieses Urlichtes leitet Basilius *Homil. in Hex.* II. c. 7. p. 19. durch die Frage ein, worin diese Schönheit überhaupt bestanden habe. Zeige

staltung der Erde und der Ordnung der Gewässer eine Veränderung vorgenommen werden mußte, ehe sie ihre blei-

---

sich nämlich an einem Körper diese Eigenschaft vorzüglich in der Uebereinstimmung und Harmonie der einzelnen Theile zu einander, so könne dieß seine Anwendung nicht auf das Licht finden, welches keine Zergliederung zulasse. Daher findet er beim Lichte das *καλὸν* nicht hierin, sondern in der Annehmlichkeit, welche dasselbe auf das Gesicht hervorbringe; da aber bei seinem Erscheinen das beurtheilende Auge, auf welches sich dieser wohlthätige Einfluß äußern sollte, noch nicht vorhanden war (p. 20.), so findet er das göttliche Wort in dem darauf folgenden Nutzen bestätigt, was sich jedoch nicht einzig und allein auf die nachfolgende Schöpfung des Menschen beziehen soll, da es weiter heißt: *οὐ πάντως πρὸς τὸ ἐν ὄψει τερπνὸν ἀποβλέποντος, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν εἰς ὕστερον ἀπ' αὐτοῦ ὠφέλειαν.* Doch hat auch Basilius diesen göttlichen Ausspruch, wie Ephräm, im Allgemeinen hervorgehoben, wenn es *Homil. in Hex.* III. c. 10. p. 32. heißt: *τὸ τῷ λόγῳ τῆς τέχνης ἐκτελεσθὲν, καὶ πρὸς τὴν τοῦ τέλους εὐχρηστίαν συντεῖνον. ὁ τοίνυν ἐναργῆ τὸν σκοπὸν τῶν γινομένων προθέμενος, τὰ κατὰ μέρος γινόμενα ὡς συμπληρωτικὰ τοῦ τέλους, τοῖς τεχνικοῖς ἑαυτοῦ λόγοις ἐπελθὼν ἀπεδέξατο.* — Vergleichen wir hier zunächst damit, was Ambrosius in seiner Uebertragung und Nachbildung der Ideen des Basilius darüber mittheilt, so finden wir *Hexaëm.* I. c. 9. § 34. noch die besondere Bemerkung: *Nec, quod ignorabat, vidit; nec id, quod nesciebat ante aut non viderat, comprobavit: sed bonorum operum proprium est, ut externo commendatore non egeant, sed gratiam suam, cum videntur, ipsa testentur. Plus est, quod probatur adspectu, quam quod sermone laudatur. Lucis autem natura huiusmodi est, ut non in numero, non in mensura, non in pondere aut alia re, sed omnis eius in adspectu gratia sit. Propriis itaque sermonibus naturam lucis expressit. — Nec immerito tantum sibi praedicatorem potuit invenire, a quo iure prima laudatur, quoniam ipse fecit, ut etiam cetera mundi membra digna sint laudibus.* Demnach sey das: *Vidit, quia bona est — non ex parte Dei, sed generale iudicium. Itaque non in splendore tantummodo, sed in omni utilitate gratia lucis probatur.* In wie fern aber Ambrosius diesen göttlichen Ausspruch mit der Theilnahme des Sohnes an der Schöpfung in Verbindung bringt, so daß dem Vater gleichsam das Beschauen des Geschaffenen beigelegt wird, heißt es II. c. 5. § 18. über *Vidit: non oculis corporalibus intendit, sed definivit plenitudini gratiae convenire*, worauf er dann so fortfährt: *Facit Filius, quod vult Pater, laudat Pater, quod facit Filius. Nihil in illa naturae degeneris invenitur, cuius opus a paterna non degenerat voluntate.* Nach § 21. aber konnte Gott sein Werk gut heißen: *Tanquam aestimator universitatis, praevidens, quae futura sunt, quasi perfecta iam laudat, quae adhuc in primi operis exordio sunt, finem operis cognitione praeveniens. Nec mirum,*

bende Bestimmung erreichten: was er deutlich in den Worten zu erkennen giebt: *nachdem Alles aus ihnen entstanden*

---

si, apud quem rerum perfectio non in consummatione operis, sed in suae praedestinatione est voluntatis, laudat singula quasi convenientia futuris: laudat plenitudinem venustate compositam. Illa est enim vera plenitudo, et in singulis membris esse quod deceat, et in toto, ut in singulis gratia, in omnibus formae convenientis plenitudo laudetur. Derselben Meinung tritt auch **Gregorius Nyss.** bei, welcher namentlich *Ἀπολογετ. in Hex.* p. 10. sagt, daſs dieses beurtheilende καλὸν Gott allein zukomme. — Etwas Aehnliches, wie vorher bei Ambrosius, findet sich auch bei **Chrysostomus** *Homil. in Gen.* III. p. 21., wo die Frage: Τί οὖν, πρὶν ἢ γενέσθαι οὐκ ᾔδει, ὅτι καλὸν, ἀλλὰ μετὰ τὸ παραχθῆναι ἡ ὄψις ἔδειξε τῷ δημιουργῷ τὸ κάλλος τοῦ παραχθέντος? für unnöthig erklärt wird, da, wenn schon ein Künstler vor Vollendung seines Werkes den Nutzen und Gebrauch desselben kenne und bestimme, dieſs um so mehr von Gott vorausgesetzt werden müsse; Moses aber habe sich dieser Worte nur bedient πρὸς τὴν συνήθειαν τὴν ἀνθρωπίνην. So wie sich aber wiederum der Künstler über sein Werk erkläre, so habe auch diesen Begriff die Schrift auf Gott übergetragen. Läſst er nun freilich das καλὸν hier unerörtert, so führen doch seine Worte deutlich genug auf Vollendung, worin er mit Ephräm übereinstimmt. In andern Stellen aber, wo er dasselbe erörtert, wie z. B. *Homil. in Gen.* IV. p. 33. heiſst es: διδάσκων ἡμᾶς διὰ τούτου τὸ κάλλος αὐτοῦ τὸ ἀμήχανον, wozu er noch erläuternd hinzufügt: τὸ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δημιουργηθὲν πῶς ἄν τις κατ᾽ ἀξίαν ἐπαινέσειε, καὶ μάλιστα ὅταν καὶ αὐτοῦ τοῦ δεσπότου τὸν ἔπαινον δέξηται. (Vergl. noch *Homil.* V. p. 44.) Auch bemerkt er *Homil. in Gen.* VI. p. 58., es sey zwar hinreichend gewesen, wenn diese Gutheiſsung nach Vollendung des ganzen Schöpfungswerkes einmal (ἅπαξ εἰπεῖν) ausgesprochen worden wäre, sie sey aber darum bei den einzelnen Theilen (κατὰ μέρος) wiederholt worden, ἵνα πᾶσαν ἐκκόπτῃ ἀφορμὴν τῶν ἐπισκήπτειν τολμώντων τοῖς ὑπ᾽ αὐτοῦ γεγενημένοις, namentlich aber zu unserer Belehrung, ὅτι σοφίᾳ τινὶ εὐμηχάνῳ καὶ φιλανθρωπίᾳ ἀφάτῳ πάντα παρήχθη. Vergl. *Homil.* X. p. 98. Eine allgemeine Zeichnung der Gutheiſsung findet sich auch bei **Tertullian** *de habitu muliebri* c. 8. p. 173. in den Worten: *Non placet Deo, quod non ipse produxit, — quod Deus noluit, utique non licet fingi. Non ergo natura optima sunt ista, quae a Deo non sunt, auctore naturae* (vergl. *adv. Marc.* II. c. 4. p. 455.). Und **Theodoretus** stimmt in seinen *Interrog. in Gen.* 10. p. 14. darin mit einigen seiner Vorgänger überein, daſs er auf den Zweck des καλὸν in den Worten aufmerksam macht: ἵνα πείσῃ τοὺς ἀχαρίστους μὴ ψέγειν, ἅπερ ἡ θεία ψῆφος ὀνομάζει καλά, ohne sich auf eine weitere Erklärung, worin es bestanden habe, einzulassen, da diese Gutheiſsung schon über alles menschliche Urtheil erhaben sey. Wenn aber **Severianus Gabalitanus** an unserer Stelle

war, so dafs also das c. 1, 31. Gesagte: *Und Gott sah an Alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut*, in Bezug auf das ganze Schöpfungswerk auch diejenigen für sich bestehenden Theile nicht ausschlofs, welche früher noch in einer Entwickelung begriffen waren, die der Vollendung der Schöpfung nothwendig vorausgehen mufste.

Aus dieser Ansicht wird es auch erklärbar, warum die Worte: *Gott sah, dafs es gut war*, nach v. 1. 2. wegfielen, aber nach v. 10. 12. 18. 21. 25. vom Verfasser der Urkunde gesetzt wurden.

Das Licht war demnach in der Reihe der bis jetzt geschaffenen Dinge *das erste Vollendete* (ܦܫܝܪ ܐܬܓܒܪ), und diente nach Ephräms Ansicht nicht allein zur Erleuchtung an den ersten drei Tagen, sondern auch nach der ihm eigenthümlichen Natur zur Weckung und Beförderung der Zeugung (ܠܟܝܢܐ ܘܠܡܠܠܡܘܬܐ) Alles dessen, was die Erde namentlich am dritten Schöpfungstage hervorbrachte; es bereitete daher auf das vor, was die Sonne zur weitern Vollendung und Reife bringen sollte [31]).

Auf diese Annahme sich gründend, nach welcher das Urlicht (ܢܘܗܪܐ ܦܪܝܐ) mit dem Lichte der Sonne in die genaueste Verbindung gesetzt wird, so wie darauf, dafs dasselbe in seiner Vollendung zu betrachten ist, billigt Ephräm die Erklärung, die wir demnach auch als die seinige anzu-

---

diesen göttlichen Ausspruch nicht zu berücksichtigen scheint, während er *Orat.* IV. c. 2. p. 467. und c. 3. p. 468. denselben mehr grammatisch als sinnerklärend durchgeht: so kann doch das, was er bei der Lichtschöpfung *Orat.* I. c. 5. p. 442. bemerkt: *ὅτε δὲ ἔμελλεν κοσμεῖν τὰ πάντα. ἀρχὴ δὲ τοῦ κόσμου τὸ φῶς ἦν, εἰσάγει λόγον ἁρμόζοντα. καὶ ἐπειδὴ πάλιν πρῶτον ἔργον θεοῦ φῶς, — πρῶτον ἐργάζεται θεὸς λόγῳ τὸ φῶς,* — als eine Hindeutung auf diese Gutheifsung betrachtet werden.

31) Tom. I. p. 9. E 4 sqq.: *Weil nun das Urlicht gut geschaffen worden war, diente es durch seinen Aufgang drei Tagen. Es diente aber auch, wie man sagt, zur Befruchtung und Zeugung Alles dessen, was die Erde an den drei ersten Tagen hervorbrachte, und es entstand die Sonne am Firmamente, damit sie Alles zur Reife bringen sollte, was durch das Urlicht hervorgebracht worden war.*

sehen haben, dafs dieses Urlicht, welches er vorher als ein schweifendes schilderte, an Sonne, Mond und Sterne geheftet worden sey, da seine erste Wirkung in dieser Bestimmung fortdauere, und sowohl von dem wärmenden Lichte der Sonne, als von dem gemäfsigtern des Mondes das Gedeihen der Pflanzenwelt befördert und unterhalten werde, wobei er sich bei der dem Mondlichte zugeschriebenen Wirkung auf *Deut.* 33, 14. beruft, in welcher Stelle von Früchten, welche der Mond erzeugt, die Rede ist [32].

---

32) Wenn in diesen Worten dem Inhalte des zweiten Kapitels über die Kosmogenie vorgegriffen zu seyn scheint, so war doch die Aufnahme dieser Gedanken hier darum unentbehrlich, weil der Anfang zur Vollendung führen und im Allgemeinen der Zusammenhang der Lichtwirkung in den einzelnen Stadien ihrer Entwickelung nachgewiesen werden sollte. Deshalb ist auch Ephräm gerechtfertigt, wenn er das, wovon erst später die Rede seyn dürfte, hier mit aufnimmt, indem er T. I. p. 9. F 1 sqq. sagt: *Man sagt aber, dafs von diesem schweifenden Lichte und dem Feuer, welche am ersten Tage geschaffen wurden, bereitet wurde die Sonne, welche am Firmamente entstand, und der Mond und die Gestirne entstanden aus demselben Urlichte; damit die Sonne, — sobald sie die Erde beleuchtete, zur Reife bringen sollte die Früchte der Erde, und auch der Mond, aufserdem dafs er die Hitze* (des Tages) *in der Nacht durch seinen Aufgang mäfsigen, auch das Gedeihen der Pflanzen und Kräuter nach seiner nächsten* (ersten) *Bestimmung befördern sollte.* Ueber den Einflufs der Sonne auf die Erde und die Schöpfung der Thiere nach Anaximander vergl. Diodorus Sic. I. 7. Plutarchus *de plac. phil.* V. c. 19., und mit Ephräm übereinstimmend heifst es auch bei Chrysostomus *Homil. in Gen.* VI. p. 55., dafs er keineswegs sich weigere, den Einflufs der Sonne anzuerkennen, nur müsse diefs in Bezug auf unsere Darstellung so ausgedrückt werden, ὅτι συντελεῖ τι καὶ τοῦ ἡλίου ἡ χρεία πρὸς τὸ τοὺς καρποὺς πεπαίνεσθαι, worauf auch die folgenden Worte hindeuten: τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον φημὶ, ὅτι κἂν μετὰ τοῦ γηπόνου καὶ ἡ τοῦ ἡλίου συνέργεια συμβάληται, καὶ ἡ τῆς σελήνης, καὶ ἡ τῶν ἀέρων εὐκρασία, οὐδὲ οὕτως ἔσται τι πλέον, μὴ τῆς ἄνωθεν δεξιᾶς συνεφαπτομένης· ἐκείνης δὲ τῆς κραταιᾶς χειρὸς βουλομένης, καὶ ἡ παρὰ τῶν στοιχείων ἐνέργεια τὰ μέγιστα συμβαλεῖται. Von ähnlichen Wirkungen des Mondes auf die Erde und das Meer redet auch Basilius *Homil. in Hex.* VI. c. 11. p. 61., und Ambrosius legt ihm *Hex.* IV. c. 7. § 29. die Eigenschaft bei, *ut illuminet tenebras, augeat fructus*, und nachdem er diefs auch aus seinen Veränderungen abgeleitet und gesagt: *Videmus ergo ortum eius et defectum rationis esse non infirmitatis; nunquam enim tantam rebus mutationem daret, nisi praestantem virtutem haberet et gratiam*

Hatte nun aber das Licht die Bestimmung der Zeugung schon am ersten Tage seiner Schöpfung, und brachte die Erde durch dasselbe erst Alles am dritten Tage hervor: so hatte das Licht in demselben Verhältnisse die Kraft der allmäligen Einwirkung auf das Gedeihen, wie durch den Mond alle Früchte sich entwickeln und durch die Sonne zur Reife kommen sollten [33]). Wenn er weiter die nährende

---

a conditore collatam, führt er auch § 30. seine Einwirkung auf das Meer an.

33) T. I. p. 10. B 2 sqq.: ܟܕ ܕܝܢ ܐܦܩܬ ܒܗ ܐܪܥܐ ܟܠ ܡܕܡ ܟܕ ܡܫܬܠܡܢܘܬܐ ܡܢ ܗܘ ܗܘܐ. ܘܢܘܗܪܐ ܒܫܘܫܛܗ ܩܕܡܝܐ. ܕܢܘܗܪܐ ܐܝܟ ܕܒܣܗܪܐ ܢܗܘܐ ܫܘܪܝ ܟܠ ܦܐܪܝܢ. ܘܒܫܡܫܐ ܫܡܠܝܐ ܠܥܒܕ ܢܗܘܐ ܒܫܘܠܡܐ ܕܟܠ ܐܢܫܝܢ d. i. *Als aber die Erde Alles durch dasselbe hervorgebracht hatte (was namentlich innerhalb der drei Tage sich so gestaltete), war das Licht noch in seiner ersten Bildung. Auf gleiche Weise sollte durch den Mond, wie durch das Licht, der Anfang* (zur Bildung) *aller Früchte hervortreten, und durch die Sonne wiederum sollten alle Producte reifen*. In dieser etwas schwierigen Stelle soll jedenfalls ܠܡܫܬܠܡܢܘܬܐ auf dieselbe Wirkung des Urlichtes während der drei ersten Tage hinsichtlich der im Fortschreiten der Erzeugung begriffenen Natur hindeuten, wie sie sich später in den Lichtwirkungen des Mondes und der Sonne wiederholte und fortsetzte, was sich aus den kurz vorhergehenden Worten A 8.: ܐܦ ܡܬܐܡܪ ܡܬܥܒܕܢܘܬܐ ܗܘ ܒܝܘܡܐ ܩܕܡܝܐ ܐܬܒܪܝ ܕܐܠܥܒܕ ܗܘܐ d. i. *auch sagt man, dafs es am ersten Tage wegen der ersten Pflanzenentwickelung geschaffen worden sey*, zu ergeben scheint. Hatte nun auch diese Meinung Ephräm anderswoher entlehnt (ܐܬܒܪܝ), so bestätigt er doch ihre Gültigkeit dadurch, dafs er gleich darauf B 8 sq. erklärt: ܒܗ ܢܘܗܪܐ ܗܟܝܠ ܘܒܗ ܡܝܐ ܐܦܩܬ ܐܪܥܐ ܟܠ ܡܕܡ. d. i. *durch das Licht also und durch das Wasser brachte die Erde Alles hervor*, wodurch nur scheinbar die von ihm angenommene augenblickliche Entstehung der einzelnen Theile aufgehoben wird, da die Wirkung und das gegenseitige Eingreifen eben so wenig von der Natur der einzelnen Urstoffe getrennt werden kann, als die durch Beides schnell hervorgebrachte Vollendung immer noch als ein Werk des Augenblicks erscheinen wird. Vergl. Kap. 2. Anm. 4.

und hervorbringende Kraft auch im Wasser und Feuer findet, so bemerkt er dabei, dafs, obgleich Gott dieser beiden Elemente zum Hervorbringen der Pflanzen auf der Erde nicht bedurfte, diese ihre Wirkung doch seinem Willen entsprochen habe, um zu zeigen, dafs von ihm Nichts in der Welt geschaffen sey, was nicht dem Menschen zum Nutzen und Dienste gereiche. [34]).

Von den am ersten Schöpfungstage die Erde umschliefsenden Gewässern aber behauptet Ephräm, dafs sie nicht salzig (ܡܠܝܚܐ) gewesen seyen, sondern diese Eigenthümlichkeit erst nach ihrer Sammlung in Meere erhalten haben, da sie bis dahin, so lange sie nur zur Bewässerung der Erde dienen sollten, süfs (ܒܣܝܡܐ) waren. Jene spätere Eigenschaft sey ihnen aber aus dem doppelten Grunde ertheilt worden, damit sie einmal als stehende Gewässer nicht in Fäulnifs übergehen, sodann durch das Zuströmen der Flüsse nicht vermehrt werden und über die ihnen angewiesenen Grenzen treten möchten. Der Zuflufs der Ströme sey darum nöthig geworden, damit das Meer durch die Sonnenhitze nicht austrocknen möchte; das Uebertreten desselben aber würde bei der aus den Flüssen hineinströmenden Wassermenge unvermeidlich gewesen seyn, trüge nicht die salzige Beschaffenheit dazu bei, dafs dieselbe verzehrt und vermindert werde [35]). Hierbei, bemerkt er, könne man zwar

34) T. I. p. 10. B 9 sqq.: *Obgleich Gott ohne Beides Alles aus der Erde hervorwachsen lassen konnte, so war es doch sein Wille, zu zeigen, dafs Nichts von Allem auf der Erde geschaffen worden sey, was nicht für den Menschen und zu seinem Nutzen geschaffen worden.*

35) Wenn Ephräm hier behauptet, dafs vor der Sammlung zu Meeren die Gewässer süfs gewesen, und erst nach dieser mit ihnen vorgegangenen Ordnung ihre salzige Natur angenommen, was er Tom. I. p. 10. C 7 sqq. deutlich in den Worten zu erkennen giebt: *Die Gewässer aber, welche die Erde einsog* (d. h. welche sie bewässerten) *am ersten Tage, waren nicht salzig; denn obgleich sie als Abyssus auf der Oberfläche der Erde standen, so waren sie doch bis jetzt noch keine Meere; denn in ihren Meeren wurden erst diejenigen Gewässer salzig, welche vor ihrer Sammlung nicht salzig gewesen waren:* so finden wir bei Philo *de mundi opif.* p. 7. gerade die entgegengesetzte Meinung, in-

annehmen, dafs mit den Gewässern überhaupt auch zugleich die Meere geschaffen worden seyen, welche unter diesem

---

dem derselbe die salzigen Gewässer mit der ganzen Masse des die Erde umströmenden Abyssus vermischt seyn läfst, welche, damit sie nicht der Fruchtbarkeit der Erde nachtheilig werden möchten, die Scheidung in Meere veranlafsten. Denn hier heifst es: *προστάττει ὁ θεὸς τὸ μὲν ὕδωρ, ὅσον ἁλμυρὸν καὶ ἀγονίας αἴτιον ἔμελλεν ἔσεσθαι σπαρτοῖς καὶ δένδρεσιν, ἐπισυναχθῆναι συῤῥυὲν ἐκ τῶν τῆς ἁπάσης γῆς ἀραιωμάτων· τὴν δὲ ξηρὰν ἀναφανῆναι, τῆς τοῦ γλυκέος νοτίδος ἐναπολειφθείσης εἰς διαμονήν.* Diefs wird noch dadurch bestätigt, dafs er p. 29. sagt: *τὸ δὲ γλυκὺ καὶ πότιμον ὕδωρ διέκρινεν ἀπὸ τοῦ θαλαττίου.* Ob aber noch andere Kirchenlehrer Ephräms Ansicht über den frühern Zustand der Gewässer theilten, läfst sich zum Theil nur vermuthen. So setzt z. B. die Erklärung bei Theophilus *ad Autol.* II. c. 13. p. 350.: *ἐφ᾽ ᾧ* (*στερεώματι*) *ἀνελήπται τὸ ἥμισυ τοῦ ὕδατος, ὅπως ᾖ τῇ ἀνθρωπότητι εἰς ὑετοὺς καὶ ὄμβρους καὶ δρόσους· τὸ δὲ ἥμισυ τοῦ ὕδατος ὑπελείφθη ἐν τῇ γῇ εἰς ποταμοὺς, ἢ πηγὰς, ἢ θαλάσσας*, eine gleiche natürliche Beschaffenheit dieses Elementes vor seiner Scheidung voraus, welche aber auf Ephräms als auf Philos Annahme hinleiten dürfte, da erst nach dem Vorhandenseyn eines Gegenstandes auch die ihm eigenthümliche natürliche Beschaffenheit nachgewiesen werden kann, wie diefs Ephräm T. I. p. 10. D 5 in folgenden Worten zu erkennen giebt: *Als sie sich aber am dritten Tage zu ihren Meeren gesammelt hatten, wurden sie salzig, damit sie nicht faulig würden wegen ihrer Sammlung, und damit sie aufnehmen könnten die Flüsse, welche sich in dieselben ergössen und nicht übertreten möchten. Denn es war eine hinreichende Nahrung für das Meer das Wasser* (eig. das Maafs) *der Flüsse, welche in dasselbe hinabströmten; damit es aber nicht vertrocknete die Hitze der Sonne, strömten die Flüsse in dasselbe; und damit es sich nicht mehre und überschwemme die Erde, verzehrte dieselben seine salzige Natur; denn damit nicht in das Nichts wiederkehren möchten die Flüsse, so verzehrte das Meer durch seine salzige Natur die Flüsse.* Dafs dieses Zuströmen der Flüsse das völlige Austrocknen des Meeres (durch die Sonne) verhindern sollte, bemerkt schon Theophilus *ad Autol.* II. c. 14. p. 359. in den Worten: *εἰ μὴ εἶχε τὴν τῶν ποταμῶν καὶ πηγῶν ἐπίῤῥυσιν καὶ ἐπιχορηγίαν εἰς τροφὴν, διὰ τὴν ἁλμυρότητα αὐτῆς πάλαι ἂν ἐκπεφρυγμένη ἦν.* Und nachdem Gregor. Nyss. *Ἀπολογ. in Hex.* p. 27. bemerkt, dafs es auffallen könnte, wie bei dem beständigen Hineinströmen anderer Gewässer das Meer doch stets innerhalb der ihm angewiesenen Grenzen bleibe, führt er als Grund dieser Erscheinung zunächst an: *ὅτι κατ᾽ ὀλίγον τῆς ἀεὶ γινομένης αὐτῇ διὰ τῶν ὑδάτων προσθήκης, ἡ διὰ τῶν ἀτμῶν ἐξάντλησις ἐπὶ τὸ ὑπερκείμενον γίνεται τῆς ἐκθαλπούσης θερμότητος, σικύας δίκην τὸ λεπτομερὲς τῆς τῶν ὑγρῶν φύσεως ἀνιμωμένης.* Da nun aber diefs bei den nördlichen Meeren nicht

Abyssus verborgen lagen: aber auch in diesem Falle, behauptet er, brauchten die jene salzigen Wasserflächen be-

---

der Fall seyn dürfte, so sucht er diesem Einwande dadurch zu begegnen, dafs er das Meer als ein in allen seinen Theilen zusammenhangendes Ganze darstellt, und somit beweist, dafs das, was blofs in bestimmten Himmelsgegenden wahrgenommen werde, dem ganzen Meere angehöre. Die allen Theilen desselben angehende Ausdünstung aber folgert er aus der gemeinschaftlichen salzigen Beschaffenheit. Da aber diefs leicht zu der Bemerkung veranlassen konnte, dafs auf diese Weise endlich alle Feuchtigkeit aufgezehrt werden müsse, so bestimmt ihn diefs p. 28. zu der Annahme, *ὅτι ἐστί τις ὑδάτων περιουσία, ἡ ἀεὶ ἀναπληροῦσα τὸ ἐκ τοῦ πυρὸς δαπανώμενον*. Beruft er sich nun auch hierbei auf *Gen.* 7, 11., so glaubt er dessenungeachtet p. 29. noch nicht ermittelt zu haben, *πῶς ἡ εἰς τὸ ξηρὸν τῶν ἀτμῶν μεταποίησις οὐκ ἐλαττοῖ τὸ ὑγρὸν, τὸ ἐπικρατήσει τῆς θερμῆς οὐσίας ἐκδαπανώμενον*, und findet vielmehr die Lösung dieser Frage in *Jes.* 40, 12., wo den einzelnen Elementen ein bestimmtes, auf keine Weise zu vermehrendes noch zu verminderndes Maafs zuertheilt werde (p. 30.). Hiernach, meint er, müsse Alles in demselben Maafse bleiben, und man habe demnach an einen Kreislauf der Elemente durch einander, bis sie sich wieder mit dem verwandten Stoffe vereinigten, zu denken. Derselben Ansicht folgt auch Basilius *Homil. in Hex.* III. c. 7. p. 29 sq., und *Homil.* VII. c. 4. p. 67. bemerkt er, fast wie vorher Gregorius Nyss., von den Meeren im Norden: *γλυκύτερον γάρ τῆς λοιπῆς θαλάσσης ἐκεῖνο τὸ ὕδωρ, διότι ἐπ' ὀλίγον αὐτῇ προσδιατρίβων ὁ ἥλιος, οὐκ ἐξάγει αὐτῆς ὅλον διὰ τῆς ἀκτῖνος τὸ πότιμον. χαίρει δὲ τοῖς γλυκέσι καὶ τὰ θαλάσσια.* Eben so sagt Ambrosius *Hexaëm.* II. c. 3. § 13.: *Noli incredibilem opinari aquarum multitudinem, sed respice ad vim caloris. — Multum est, quod ignis absorbet;* und indem er der verzehrenden Kraft des Feuers, um gleichsam das Gleichgewicht zwischen Beidem zu erhalten, in den Worten: *Quis igitur dubitet, quod ignitus aether et magno fervens vapore inflammaret atque exureret omnia, nisi lege quadam sui cohibetur auctoris, ut nec flumina, nec lacus, nec ipsa maria vim eius possent restinguere,* Grenzen gesetzt, beschränkt er den die ganze Masse widerersetzenden Kreislauf auf den Regen: *Et ideo desuper aqua impetu quodam descendens in tantos plerumque imbres rumpitur, ut flumina et lacus repente repleantur, ipsa maria exundent. Unde frequenter et solem videmus madidum atque rorantem. In quo evidens dat indicium, quod alimentum sibi aquarum ad temperiem sui sumserit.* Auch ist er bemüht, wie Basilius *Homil. in Hex.* III. c. 7. p. 29., dem Einwurfe zu begegnen, dafs der Sonne, welche von Natur nicht heifs sey, sondern vielmehr diese Eigenschaft durch ihren schnellen Umschwung erhalte (*τὸ θερμὸν ἐκ τῆς ταχείας εἶναι περιστροφῆς*), diese Wirkung abgesprochen werden müsse, wozu ganz richtig bemerkt ist, dafs, diene über-

deckenden und überströmenden Gewässer diese Beschaffenheit (ܡܠܝܚܘܬܐ) nicht zu theilen, da zur Zeit der Sündfluth die Meere ebenfalls von süfsen Gewässern bedeckt wurden, ohne dafs jene diesen die nur ihnen eigenthümliche Beschaffenheit mittheilten [36]). Denn wäre wirklich diese Veränderung mit den Gewässern der Fluth vorgegangen, so würden Oelbäume und andere Gewächse unter denselben weder erhalten worden seyn, noch würde Noah und seine Familie aus denselben haben trinken können. Daher habe er zwar Befehl erhalten, sich und die Seinigen mit hinlänglicher Speise zu versorgen, die er sonst hätte entbehren müssen, aber nicht mit Wasser, da das aufserhalb der Arche sich befindliche trinkbar, folglich süfs war. So wie demnach die Gewässer der Sündfluth, welche über den Meeren strömten, süfs waren, eben so waren auch die Gewässer nicht salzig, die sich am dritten Tage zu Meeren sammelten, gesetzt auch, dafs die Meere sich wirklich unter denselben befunden hätten [37]),

---

haupt das Wasser dem Feuer zur Nahrung, seiner Kraft Nichts genommen werde, wenn auch die Sonne diese Eigenschaft erst durch diese Bewegung erhalte, da gerade durch den Wechsel des Ortes verhindert werde, dafs sie zerstörend auf die Natur einwirke. Diefs trägt Ambrosius fast wörtlich über, und er sagt ausdrücklich, dafs es nicht darauf ankomme, *utrum ex natura calorem quis habeat, an ex passione, aut aliqua ex causa, quia ignis omnis consumtor humoris est, vel huiusmodi materiae, quam flamma consuevit exurere.* Da sich nun aber das Strömen der Gewässer in das Meer unablässig fortsetze, so habe man daraus die Folgerung gezogen, *tantum vapore diurno consumi, quantum quotidie ex diversis fluviorum cursibus invehatur.*

36) T. I. p. 10. E 8 sqq.: *Gesetzt auch, es wären mit der Schöpfung der Gewässer auch zugleich die Meere geschaffen und von den Gewässern bedeckt worden, oder es wären die Meere salzig gewesen, so waren doch die Gewässer über denselben nicht salzig. Denn gleichwie bei der Sündfluth die Meere vorhanden und bedeckt waren, so konnten sie doch nicht ihre salzige Natur den süfsen Gewässern der Sündfluth mittheilen, welche über denselben waren.*

37) T. I. p. 10. F 7 sqq.: *Denn wären sie salzig gewesen, wie hätten in denselben Oelbäume und alle Pflanzen erhalten werden, oder wie hätte die Familie des Noah und die, welche mit ihnen waren, aus den-*

Dafs aber Ephräm mit dieser Erklärung einem möglichen Einwande begegnen wollte, ergiebt sich daraus, dafs er sogleich erklärt: so wie die Sammlung der Gewässer nicht eher vor sich gegangen, als Gott gesagt habe: *Es sammle sich das Wasser, und es erscheine das Trockne*, eben so habe es vor der Benennung der Meere keine Meere gegeben. Sie wurden daher nach seiner Meinung, sobald sie ihren Namen empfangen, verwandelt, und erhielten zugleich mit einer begrenzten örtlichen Bestimmung auch ihre salzige Natur, welche sie vor dieser Begrenzung nicht gehabt hatten. Hiernach mufste sich entweder auch zu derselben Zeit der Grund vertiefen, um die zu Meeren bestimmten Gewässer in sich aufzunehmen, oder die Gewässer verminderten einander selbst so weit, als der Raum für sie ausreichte, oder der Grund des Meeres spaltete sich und eröffnete eine ungeheure Tiefe, in welche sich augenblicklich die Gewässer versenkten[38]). Während er nun unter diesen

---

selben trinken können? Denn obgleich ihm und den Seinigen Gott befahl, Speise mit hinein (in die Arche) *zu nehmen, weil sie von da keine Speise erhalten konnten, so gestattete er ihm doch nicht Wasser mit hinein zu nehmen, weil aus den Gewässern aufserhalb der Arche diejenigen das Getränk schöpfen konnten, welche in die Arche hinein gegangen waren.* Vergl. T. I. p. 11. A 8 sqq.

38) Wie hier Ephräm nach seiner Vorstellungsweise, die einzelnen Theile der Schöpfung augenblicklich hervortreten zu lassen, T. I. p. 11. B 6 von den Meeren sagt: *Aber so wie die Sammlung der Gewässer nicht vor dem Worte waren, welches sprach: Es sammeln sich u. s. w., so waren auch die Meere nicht bis zu der Zeit, als Gott sprach u. s. w. Zugleich mit dem Namen also, welchen sie erhielten, wurden sie verwandelt und kamen an ihren Ort mit der salzigen Natur* u. s. w.: so müssen auch diejenigen Kirchenlehrer, welche dieser Ansicht folgten, derselben Meinung gewesen seyn. Daher heifst es auch bei Chrysostomus *Homil. in Gen.* V. p. 44.: *καὶ τότε καὶ ταύτῃ (τῇ συναγωγῇ τῶν ὑδάτων) τὸ οἰκεῖον ἐπιθῇ ὄνομα, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκότους.* Während aber weiter Ephräm p. 11. C 7 sqq. die möglichen Fälle anführt, nach welchen diese Sammlung auf der Erde erfolgen konnte, indem er daselbst sagt: *Entweder senkte sich der Grund des Meeres von der Erde, um in sich aufzunehmen die Gewässer zugleich mit den Gewässern, welche über der ganzen Erde standen, oder die Gewässer verzehrten einander so weit, als der Raum* (für sie) *ausreichte, oder der Grund* (*Ort*) *des*

drei möglichen Fällen die Wahl frei stellt, bemerkt er: obgleich durch den göttlichen Willen die Gewässer gesammelt worden, so sey doch denselben gleich bei Erschaffung der Erde eine Thür geöffnet gewesen, durch welche sie aus ihrem Innern nach der Oberfläche der Erde ausströmen und diese bedecken konnten; und gleichwie beim ersten Entstehen der Gewässer und deren Sammlung zu Meeren (ܒܟܢܘܫ ܡ̈ܝܐ ܩܕܡ̈ܝܐ ܘܬܢ̈ܝܢܐ eig. *bei der Sammlung der ersten und zweiten Gewässer*) keine Gegend der Erde so eng verschlossen gewesen sey, dafs es keine Stelle gegeben haben sollte, aus welcher sie hervorströmen konnten, eben so hätten sie sich auch nachher überall als hervorbrechende Quellen in denselben Oeffnungen zu ihren Meeren gesammelt, aus welchen sie am ersten Tage hervorströmten [39]. Diese Ausströmung der Gewässer nimmt er ausdrücklich da an,

---

Meeres spaltete sich, und es entstand auf ihr (der Erde) *eine grofse* (eig. mächtige) *Tiefe, und es strömten in dieselbe im Augenblick die Gewässer in ihre Versenkung:* so finden wir die zuletzt angeführte Meinung bei Basilius *Homil. in Hex.* IV. c. 4. p. 35. wiederholt, welcher auf die Frage, wie sich die Gewässer, welche schon alle Höhlungen der Erde ausfüllen mufsten, hätten senken können, p. 36. erwiedert, dafs in dem Augenblicke, wo der göttliche Befehl ertheilt ward, auch die Behälter der Meere gebildet wurden. Ambrosius aber, welcher dieselbe Ansicht *Hexaem.* III. c. 3. § 14. überträgt, fügt § 15. noch hinzu: *Potuit creator omnium et ipsarum terrarum spatia diffundere,* und nachdem er bemerkt, dafs sich die Schrift hierüber nicht ausdrücklich erkläre, giebt er uns seine Meinung noch in den Worten zu erkennen: *Assero tamen secundum scripturas, quia potuit locorum humilia et camporum aperta diffundere, — potuit etiam ipsa aquarum vis profundiora ea facere, quae insederat: tanto fluctuum motu tantoque aestu concitatioris elementi, qui quotidie ima pelagi torquere et arenas vertere soleat de profundo.* Halten wir diese Darstellung mit dem zusammen, was Basilius *Homil.* IV. c. 3. p. 35. über die erste Bewegung der Gewässer bemerkt, so sehen wir, dafs Ambrosius die erste der von Ephräm dargestellten Meinungen begünstigte. Vergl. noch Gregorius Nyss. *Ἀπολογ. in Hex.* p. 19. Severianus Gabalit. *Orat. de mundi creat.* III. c. 1. p. 465.

39) T. I. p. 11. D 6 sqq.: *Zugleich mit der Schöpfung der Erde eröffnete er den Gewässern eine Thür* (aus welcher sie nämlich auf die Oberfläche der Erde ausströmten), *und wie bei der ersten und zweiten Sammlung der Gewässer kein Ort gefunden wurde* u. s. w.

wo es heifst: *Die Gewässer, über welchen sich die Finsternifs ausbreitete am ersten Tage, waren dieselben, welche aus jener Quelle* (d. h. aus der Tiefe oder dem Abyssus) *aufstiegen und augenblicklich die ganze Erde bedeckten; und diese Quelle war dieselbe, welche sich öffnete zur Zeit Noahs und alle Berge überströmte, welche auf der Erde waren; denn diese Quelle stieg nicht aus einem Orte unter der Erde herauf, sondern aus der Erde selbst, woraus folgt, dafs diese Gewässer nicht älter waren, als die Erde selbst, welche sie in ihrem Busen* (d. h. in ihrem Innern) *trug* [40]).

Ephräm nimmt daher an, dafs, gleichwie das Licht auch dann noch dasselbe blieb, als es an Sonne, Mond und Gestirne geheftet wurde, wodurch nur der äufsere Kosmos hervortreten sollte, so auch das Wasser gleich Anfangs aus denselben Quellen strömte, als es die ganze Oberfläche bedeckte, aus welchen das später geordnete Meer gleichsam seine Nahrung erhielt, und dafs man daher eben so wenig an eine blofse für sich bestehende Wasserschicht zu denken habe, welche aufser allem Zusammenhange mit der Erde über derselben lag, als dafs es erst später seine Ausströmung erhalten, wodurch der Erde eine andere Gestaltung gegeben werden mufste, und dafs es demnach als blofse Elementarmasse die Poren und Oeffnungen nicht gehabt habe, welche Quellen und Flüssen später zu ihren Ausströmungen dienten. Er will daher alle rohe Elementarmassen in gestaltloser Form entfernt wissen, und legt in die ersten Anfänge planmäfsig sich entwickelnde Ordnung. Hieraus tritt auch die nothwendige Folgerung hervor, dafs bei der Sammlung der Gewässer zu Meeren nicht diese Räume der Erde erst eingedrückt wurden, sondern gleich bei ihrer Schöpfung, da sie diese Bestimmung vom Anfange hatte, vorhanden waren [41]).

Da aber Ephräm gesagt hatte, dafs die ersten Gewässer

---

40) T. I. p. 21. E 5 sqq.

41) T. I. p. 121. A 6 sq.: [illegible]

süfs waren, und ihre salzige Natur sich erst am dritten Tage bei der Bildung der Meere zeigte: so schliefst er ganz richtig, dafs auch die in die Höhe aufsteigenden Gewässer, welche durch das am zweiten Tage dazwischen gebildete Firmament von den untern Gewässern geschieden wurden, nicht allein darum süfs bleiben mufsten, weil sie aus süfsen entstanden waren und einen Theil derselben ausmachten (ܐܝܟ ܚܒܪ̈ܝܗܘܢ), sondern auch, weil das auf diese Beschaffenheit einwirkende Substrat, die Erde, fehlte, die Luft der Zeugungskraft entbehrte (womit er auf die Entstehung der in fauligen Gewässern sich bildenden Geschöpfe hinzudeuten scheint), das hier wegfallende Einströmen der Flüsse eine Verminderung unnöthig machte, und endlich die noch aufserdem auf diese Verminderung einwirkende, jene Eigenschaft hevorbringende, aber später geschaffene Sonne hier ihren Einflufs nicht äufsern konnte. Auch hatten diese aufsteigenden Gewässer eine ganz andere Bestimmung, da sie in der Höhe als Thau der Segnung (d. h. als milder befruchtender Regen) und als Strömungen des Zorns (d. h. als verheerende Wolkenergüsse), womit er vielleicht zunächst auf die Noachische Fluth hingedeutet wissen wollte, aufbewahrt wurden [42]).

---

42) T. I. p. 11. E 7 sqq.: *Wiederum waren auch die obern Gewässer, welche sich am zweiten Tage von ihren Genossen* (d. h. den die Erde umströmenden Gewässern) *trennten, durch das Firmament, das zwischen ihnen entstand, süfs wie ihre Genossen* (d. i. die übrigen daselbst zurückgebliebenen), *nicht wie die, welche am dritten Tage salzig wurden, sondern wie die, von welchen sie sich am zweiten Tage trennten. Sie waren daher nicht salzig, weil sie auch nicht in Fäulnifs übergingen; denn sie ruhten* (lagen) *nicht auf der Erde, dafs sie hätten faulig werden können; noch wirkte auch diese Luft daselbst auf sie ein, dafs sie erzeugen und Gewürm hervorbringen konnten; auch strömten Flüsse in dieselben ein, weil sie keine Ergänzung bedurften, da die Sonne nicht daselbst war, welche durch ihre Hitze auf sie einwirkte, so dafs sie sich verringerten, sondern sie blieben als Thau der Segnung, und wurden aufbewahrt für Strömungen des Zorns.* Denselben Gedanken drückt auch Severianus Gabalit. *Orat. de mundi creat.* III. c. 1. p. 454. in den Worten aus: ἐμερίσθη τοίνυν ἡ ἄβυσσος, καὶ ἦν τὸ μεῖναν κάτω ὕδωρ ἄβυσσος, καὶ τὸ ὑψωθὲν ἄνω ἄβυσσος.

Scheint nun diese Erklärung im Widerspruche mit der oben angeführten, die Nacht hervorbringenden Wolkenbildung zu stehen, so wird Ephräm doch auch hier dadurch gerechtfertigt, dafs er, den Faden der physischen Entwickelung festhaltend und mit den Worten der Schrift verbindend, das in der Vollendung darzustellen bemüht ist, worauf das Erstere nur vorbereiten und die ersten Anfänge geben sollte.

An die Stelle der die erste Nacht hervorbringenden Wolken tritt nun am zweiten Tage das scheidende Firmament, welches denselben Einflufs so lange auf den Wechsel von Tag und Nacht hatte, bis beide Tageszeiten durch den Auf- und Niedergang der Sonne unabänderlich mit einander wechseln sollten. In der weitern Schilderung der Natur der Gewässer über dem Firmamente werden wir ferner von Ephräm belehrt, dafs dieselben geordnet waren und nicht ordnungslos umherschweiften, da Ersteres durch das Letztere nothwendig aufgehoben würde. Der vorhandene Gegenstand aber, fährt Ephräm weiter fort, könne durch einen nicht vorhandenen keineswegs in Bewegung gesetzt werden; was daher aus Nichts geschaffen werde, das nehme auch nur von sich, d. h. von seiner eigenen Natur, Alles (d. h. alle ihm zugehörende Eigenthümlichkeiten), namentlich die der Bewegung des Auf- und Niedersteigens in dem Raume an, in welchem es geschaffen worden sey. Nun würden die obern Gewässer von Nichts eingeschlossen, könnten daher auch weder sich senken noch in Bewegung gesetzt werden, weil sich für sie kein Ort finde, wo sie Beides thun könnten[43].

---

43) Sagt Ephräm von den über dem Firmamente befindlichen Gewässern weiter T. I. p. 12. A 6 sqq.: *Nicht aber schweiften umher die Gewässer über dem Firmamente, weil das Geordnete nicht ordnungslos umherschweift und Etwas ohne Etwas* (ein Gegenstand ohne einen andern) *sich nicht bewegt. Denn Etwas, was ohne Etwas geschaffen ist, erhält mit seiner Schöpfung für sich Alles, namentlich dafs es sich bewege, und auf und niedersteige in dem, worin es geschaffen ist. Die obern Gewässer also umgiebt Nichts, und sie können sich daher auch nicht neigen oder umherschweifen, weil sie Nichts haben, worin*

Mit dieser Schlufsfolge wollte Ephräm wahrscheinlich dem begegnen, was das Gesetz der Schwere im leeren

---

sie sich neigen oder umherschweifen können: so bereitet er hiermit schon auf seine Erklärung des Firmamentes vor, und hatte dabei wohl keine andere Absicht, als die Meinung derer zu widerlegen, welche es für unmöglich hielten, dafs über dem sphärischen Gewölbe des Firmamentes Wasser bewegungslos stehen bleiben könnte. Er leitet daher alle Bewegung von dem Anstofsen eines andern Körpers ab, und begründet darauf die Bewegungslosigkeit der obern Gewässer, welche, frei in das Leere hingestellt, in ihrer Ordnung von selbst alle Beweglichkeit ausschliefsen mufsten. Diese Ordnung der Gewässer wird auch von Severianus Gabalit. *Orat. de mundi creat.* II. c. 3. p. 348. in den Worten angedeutet, wo es von dem Firmamente heifst: *ἐξ ὑδάτων πῆξας ὡς κρύσταλλον*, auf welche Darstellung wir weiter unten Anm. 54. zurückkommen werden. Trafen wir aber schon bei der Erklärung des Lichtes und der Finsternifs auf eine allegorische Auslegung, so wird es weniger befremden, wenn wir auch hier ähnlichen Vorstellungen begegnen. Denn dafs Origenes und Andere unter den Gewässern über dem Firmamente *ἀγαθὰς δυνάμεις* im Gegensatze zu den unsern, auf der Erde zurückgebliebenen, welche für *πονηρὰς δυνάμεις* angesehen wurden, verstanden haben, ergiebt sich aus Basilius *Homil. in Hex.* III. c. 9. p. 31., wo es heifst: *Ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἐστί τις λόγος περὶ τῶν διακριθέντων ὑδάτων, οἱ προφάσει ἀναγωγῆς καὶ νοημάτων ὑψηλοτέρων, εἰς ἀλληγορίας κατέφυγον, δυνάμεις λέγοντες πνευματικὰς καὶ ἀσωμάτους τροπικῶς ἐκ τῶν ὑδάτων σημαίνεσθαι· καὶ ἄνω μὲν ἐπὶ τοῦ στερεώματος μεμενηκέναι τὰς κρείττονας, κάτω δὲ τοῖς περιγείοις καὶ ὑλικοῖς τόποις, προσαπομεῖναι τὰς πονηράς· διὰ τοῦτο δή, φασι, καὶ τὰ ἐπάνω τῶν οὐρανῶν ὕδατα αἰνεῖν τὸν θεόν· — τὰ δὲ ὑποκάτω τῶν οὐρανῶν ὕδατα τὰ πνευματικὰ εἶναι τῆς πονηρίας, ἀπὸ τοῦ κατὰ φύσιν ὕψους εἰς τὸ τῆς κακίας βάθος καταπεσόντα. ἅπερ ὡς ταραχώδη ὄντα καὶ στασιαστικὰ καὶ τοῖς θορύβοις τῶν παθῶν κυμαινόμενα, θάλασσαν ὠνομάσθαι διὰ τὸ εὐμετάβλητον καὶ ἄστατον τῶν κατὰ προαίρεσιν κινημάτων.* Hierbei bemerkt nun Basilius, das *αἰνεῖν τὸν θεὸν* beweise noch nicht ihre *φύσιν λογικήν*, und wolle man auch unter dem Himmel selbst *θεωρητικὰς δυνάμεις*, so wie unter dem Firmamente *πρακτικὰς* und *ποιητικὰς τῶν καθηκόντων* verstanden wissen, so sey diefs vielmehr eine gekünstelte (*κεκομψευμένος λόγος*), als eine wahre Erklärung zu nennen, da die angeführte Redensart nur darum gewählt sey, um eine vollständige Zeichnung des göttlichen Lobes durch die Werke der Natur zu entwerfen. Eben so entschieden tritt Hieronymus *Epist.* 60. dieser Ansicht entgegen, wo das Nichtige derselben vorzüglich in den Worten nachgewiesen wird: *Et quomodo legimus in diluvio apertas cataractas coeli et aquas inundasse diluvii? Unde aperti sunt fontes abyssi et totus mundus opertus est aquis?* Dafs aber diese

Raume nothwendig macht, welcher Schwierigkeit auch andere Kirchenlehrer seiner Zeit auf ähnliche Weise zu be-

---

Erklärungsweise ausschliefslich nur aus der Schwierigkeit, diese Erscheinung naturgemäfs nicht lösen zu können, hervorgegangen sey, läfst sich im Allgemeinen kaum annehmen, da sie auch da angewendet wurde, wo die einfachere, als die richtigere, am Tage lag. Dafs man aber Augustinus anders zu beurtheilen habe, wenn er auch dieser Stelle in s. *Confess.* XIII. c. 15. einen geistigen Sinn unterlegt, indem er sagt: *Sunt aliae aquae super hoc firmamentum, credo, immortales et a terrena corruptione secretae. Laudent nomen tuum, laudent te supercoelestes populi angelorum tuorum, qui non opus habent suspicere firmamentum hoc et legendo cognoscere verbum tuum*, ergiebt sich aus denjenigen Stellen seiner Schriften, wo er zugleich den Grund angiebt, durch welchen bewogen Einige diese obern Gewässer für Engel gehalten. Hieher gehört ausdrücklich das, was er hierüber *de civit. Dei* XI. c. 34. in den Worten mittheilt: *Sed hi, qui nomine aquarum, quae super coelos sunt, angelos intelligi volunt, ponderibus elementorum moventur, et ideo non putant aquarum fluidam gravemque naturam in superioribus mundi locis potuisse constitui*, worüber er uns in *de Genes. ad lit.* II. 4. sehr treffend über seine eigene Ansicht so belehrt: *Non impedire propria pondera elementorum, quo minus etiam super illud sublime coelum possint esse aquae per illas minutias, per quas etiam super hoc spatium aëris esse potuerunt: qui quamvis gravior et inferior summo coelo subiaceat, procul dubio levior est aquis, et tamen, ut super eum sint vapores illi, nullo pondere perhibentur. Sic ergo et super illud coelum potest minutioribus guttis levior halitus humoris extendi, qui pondere cadere non cogatur.* Wenn er c. 5. noch hinzufügt: *Quoquo modo autem et qualeslibet aquae ibi sint, esse eas ibi minime dubitemus. Maior est quippe scripturae huius auctoritas, quam omnis humani ingenii capacitas:* so ist es einleuchtend, dafs in der zuerst aus seinen Schriften angeführten Stelle nur das *αἰνεῖν τὸν θεὸν* von ihm erklärt, aber keinesweges seine eigene Ansicht mitgetheilt werde. Jeder mögliche Einwand aber wird endlich auch noch dadurch entfernt, dafs er *contra Faustum* XXVI. c. 26. erklärt: *Deus autem creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam fecit. Id enim erit cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae.* Mag sich nun Augustinus das Firmament als Halbkugel gedacht haben, oder nicht, seine Ansicht verliert Nichts dabei, da die *vaporalis tenuitas* in jedem Raume gleich unbeweglich erscheinen würde. Dafs aber allerdings auch zum Theil diese sphärische Gestaltung diesen Zweifel veranlassen konnte, ergiebt sich aus Basilius *Homil. in Hex.* III. c. 4. p. 25., wo es heifst: *εἰ σφαιρικὸν μὲν τὸ σῶμα τοῦ στερεώματος, ὡς ἡ ὄψις δηλοῖ, ῥυτὸν δὲ τὸ ὕδωρ, καὶ περιολισθαῖνον τοῖς ὑψηλοῖς, πῶς ἂν ἐδυνήθη ἐπὶ τῆς κυρτῆς περιφερείας τοῦ στερεώματος ἱδρυνθῆναι?* Diese Frage widerle-

gegnen suchten, zumal wenn er sich das Firmament in der Form einer Halbkugel dachte, an welcher sich die Gewässer

---

gend beantwortet er durch die Schilderung des Firmamentes, dessen Namen er überhaupt in der Schrift *ἐπὶ τῶν κατ' ἰσχὺν ὑπερβαλλόντων* gebraucht findet, und giebt weiter zu erkennen, dafs er dasselbe selbst nicht wie einen mathematischen Körper nach Breite, Tiefe und Höhe gemessen wissen wolle, welche Eigenthümlichkeiten dem Firmamente nicht eigen seyen. Weil nun aber auch die Luft in der Schrift diesen Namen führe, so folgert er, dafs man sich überhaupt unter demselben Etwas zu denken habe, was das flüssige und sich leicht theilende Element des Wassers zusammenzuhalten im Stande sey. Während er aber die Natur des Firmamentes, wovon noch Anm. 51. weiter die Rede seyn wird, für etwas Körperloses hielt, erklärt er überhaupt die Scheidung der Gewässer als Etwas, was mit der grofsen Menge derselben nothwendig vorgenommen werden mufste, indem er c. 5. p. 26. sagt: *ἄπειρος μὲν ἦν, ὡς ἔοικε, τῶν ὑδάτων ἡ χύσις, πανταχόθεν ἐπικυμαινόντων τῇ γῇ καὶ ἀπαιωρουμένων αὐτῆς· ὡς καὶ τὴν πρὸς τὰ ἄλλα στοιχεῖα δοκεῖν ἀναλογίαν ἐκβαίνειν*; was er mit der Bezeichnung *Abyssus* belegen zu können glaubte. Indem er sich aber der weitern Erörterung: *ἐπὶ τινος ἡ τῶν ὑδάτων ἥδρασто φύσις*, überhoben wünscht, sucht er das Stillstehen der Gewässer über dem Firmamente aus dem Umstande zu beweisen, dafs auch die Gewässer, welche die in den Mittelpunct der Schöpfung hingestellte Erde bedeckten, bewegungslos auf derselben standen (p. 27.), und demnach auch die obern Gewässer dieselbe Eigenthümlichkeit theilen konnten. Da nun, fährt er weiter fort, die Wassermasse in keinem Verhältnisse zur Erde stand, das Feuer aber mit dem Wasser in einem beständigen Kampfe begriffen ist, und Eins das Andere aufzuheben sucht, Keinem von Beidem diefs aber so bald gelingen sollte, weil dadurch völlige Auflösung herbeigeführt worden wäre: so sey so viel Wasser geschaffen worden, als zum Bestehen der Welt bis zu einem gewissen Zeitpuncte zur Nahrung des Feuers ausreichen werde. Während er sich nun das Firmament c. 7. p. 28. als den Ort denkt, wo sich jene vom Aether aufgezogene Feuchtigkeit sondert und scheidet, wo das Dünne und Abgeklärte nach der Höhe aufsteigt, das Dichtere und Erdartige aber wieder niedersinkt: so beseitigt er nicht allein den Einwand, wie sich das Wasser in der Höhe halten könne, sondern erklärt auch zugleich die Erscheinung des Regens, wie Beides auch Ephräm darzustellen bemüht ist. Derselben Ansicht folgt auch Ambrosius *Hexaëm.* II. c. 3. § 9., wo er namentlich die Behauptung widerlegt: *rotundum esse orbem illum coeli, cuius in medio terra sit, et in illo circuitu aquam stare non posse, quod necesse est defluat et labatur, cum de superioribus ad inferiora decursus est.* Indem er aber diese Folgerung eine *versutia dialectica* nennt, und noch hinzufügt: *Petunt sibi concedi, axem coeli torqueri motu concito, orbem autem terrae esse immobilem,*

nur bewegungslos, d. h. in der vollendetsten Ordnung, halten konnten (Vergl. Anm. 43.).

---

ut astruant, aquas super coelos esse non posse, quod omnes eas volvendo se axis effunderet: so setzt er auch dieser Annahme entgegen, wie nicht geleugnet werden könne, *in illa altitudine et profundo et longitudinem esse et latitudinem, quam nemo possit comprehendere, nisi is, qui impletur in omnem plenitudinem Dei,* und stellt den Grundsatz auf, dafs, wenn sich auch eine Wölbung von Unten wahrnehmen lasse, damit noch nicht bewiesen sey, dafs dieselbe auch über dem Firmamente zu finden sey, was er dadurch begreiflich zu machen sucht: *plerumque aedificia foris rotunda intus quadrata, et foris quadrata intus rotunda, quibus superiora sunt plana, in quibus aqua haerere soleat,* was also auch von der obern Seite des Firmamentes gelten könne, wodurch freilich am leichtesten dieser Einwand gehoben seyn würde. Dafs er aber diese Meinung nur als einen möglichen Fall betrachtet wissen will, ergiebt sich daraus, dafs er § 10. so fortfährt: *Audio firmamentum fieri per praeceptum, quo divideretur aqua et ab inferiore superior discerneretur. Quid hoc manifestius? Qui iusserit discerni aquam interiecto et medio firmamento, providit, quemadmodum divisa et discreta manere possit.* Und wenn er hiermit der weitern Forschung gleichsam eine Grenze setzt, so sucht er noch § 11. Beweise dafür in *Exod.* 14, 17. 21 sq. und in *Jos.* 3, 8. 15 sqq., wo es heifst: *Gelaverunt enim fluctus et firmamenti specie cursum suum insolito fine fraenarunt.* Eben so beruft er sich dabei auch auf die Bildung der Wolken, wobei er zunächst fragt: *Utrum pluvia nubibus generetur, an sinu nubium colligatur, — utrum de terris adscendat aqua, an ea, quae super coelos est, largo imbre descendat.* Hierzu bemerkt er: *Si adscendit, utique contra naturam est, ut adscendat in superiora, quae gravior est et portetur aëre, cum aër subtilior sit. Aut si conciti orbis motu rapitur aqua, sicut imo orbe rapitur, ita summo orbe diffunditur. Si fundi, ut volunt, non desinit, utique non desinit rapi, quia, si axis coeli semper movetur, et aqua semper hauritur. Si descendit, manet ergo iugiter supra coelos, quae habet, unde descendat. Deinde quid obstat, si confiteantur, quia aqua supra coelos suspensa sit.* Darauf führt er denselben Beweis, wie Basilius, von der in die Mitte hingestellten unbeweglichen Erde (*Sicut enim terra inani suspenditur, ita et aqua aut gravioribus aut aequis cum terra ponderibus examinatur*). Dem gemäfs sagt er auch III. c. 2. § 8.: *Si in congregationibus diversis aqua erat, quomodo, si illae congregationes in superioribus erant, non defluebat aqua in eum locum, ad quem post Domini imperium derivata est? Natura enim aquarum sponte in inferiora prolabitur. Sin vero in inferioribus erant illae congregationes, quomodo contra naturam suam aqua ad superiora conscendit? Itaque aut naturalis cursus imperio non eguit, aut contra naturam imperio proficere non potuit,* und verspricht dann diese Schwierigkeit zu

Wasser; das Licht des ersten Tages aber läfst er mit den übrigen aus diesen Schöpfungen hervortretenden Erscheinungen aus dem bereits Vorhandenen hervorgehen und sich entweder aus demselben entwickeln, oder als nothwendig damit verbundene Wirkung wahrnehmen[44]. Werde nun

---

στερέωμα· τὰ δὲ κάτω μεμενηκότα διατρέφῃ τοῖς ἀτμοῖς τὸν ἀέρα διαυαινόμενον, καὶ ξηραινόμενον ὑπὸ τοῦ ἄνωθεν ἐπικειμένου πυρός: so giebt sich zwar eine Scheidung und verschiedene Bestimmung hierin zu erkennen, keineswegen aber Verschiedenheit des Stoffes und eine von allem Anfang an getroffene Scheidung zweier nie mit einander vereint gewesenen Elemente, wie diefs bei Gregorius Nyssenus entschieden hervortritt. Vergl. hierzu noch die dem Justinus Martyr beigelegten *Quaest. et resp. ad Orthod.* Quaest. 93. p. 477. Tertullianus *de bapt.* c. 3. p. 256. Chrysostomus *Homil. in Gen.* IV. p. 30 sq.

44) Wenn Ephräm beim Schlusse des ersten Tagewerkes erklärt, dafs das Licht nicht zu den aus dem Nichts geschaffenen Dingen gehöre, indem es bei ihm T. I. p. 12. C 4 sq. heifst: *Das Licht aber, welches am ersten Tage entstand, und die übrigen Werke, welche nachher* (d. h. nach dem Lichte) *entstanden, entstanden aus Etwas:* so ist damit keineswegs sein Entstehen aus dem Nichts geleugnet, sondern nur auf sein Hervortreten aus den bereits aus Nichts geschaffenen Dingen hingewiesen, da gerade dieses Element sein Entstehen aus etwas nicht Vorhandenem fordern kann. Dabei hat aber Ephräm das im Hebräischen Texte befindliche אֶחָד, welches die LXX durch *μία*, nicht durch *πρώτη* übersetzen, und welchem mehrere Ausleger, die dieser Uebersetzung gefolgt sind, besondere Aufmerksamkeit schenken, unerörtert gelassen. So sagt schon Philo *de mundi opif.* p. 3., wo er uns die Zahl sechs als die erste vollkommene Zahl schildert, von diesem ersten Tage: *ἑκάστῃ δὲ τῶν ἡμερῶν ἀπένειμεν ἔνια τῶν τοῦ παντὸς τμημάτων, τὴν πρώτην ὑπεξελόμενος, ἣν αὐτὸς οὐδὲ πρώτην, ἵνα μὴ ταῖς ἄλλαις συγκαταριθμῆται, καλεῖ· μίαν δ' ὀνομάσας, εὐθυβόλως προσαγορεύει, τὴν μονάδος φύσιν καὶ πρόσρησιν ἐνιδών τε καὶ ἐπιφημίσας αὐτῇ*, und erklärt sich dann weiter so darüber, dafs er diesen Zeitabschnitt mit dem ideellen Entwurfe der Schöpfung verbindet. Denn gleich darauf heifst es: *περιέχει γὰρ τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαίρετον, ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μηνύσει*, und nachdem er uns ein ausführliches Bild dieser aus Plato entlehnten Ansicht entworfen, schliefst er p. 7. mit den Worten: *ἐπειδὴ δὲ φῶς μὲν ἐγένετο, σκότος δὲ ὑπεξέστη καὶ ὑπεχώρησεν· ὅροι δ' ἐν τοῖς μεταξὺ διαστήμασιν ἐπάγησαν, ἑσπέρα τε καὶ πρωΐα, κατα τὸ ἀναγκαῖον τοῦ χρόνου μέτρον, ἀπετελεῖτο εὐθύς, ὃ καὶ ἡμέραν ὁ ποιῶν ἐκάλεσε. καὶ ἡμέραν οὐχὶ πρώτην, ἀλλὰ μίαν, ἣ λέγεται διὰ τὴν τοῦ νοητοῦ κόσμου μόνωσιν, μοναδικὴν ἔχοντος φύσιν* u. s. w. Diese Ansicht gewährte den Vortheil, die Zeit mit dem ewigen Daseyn der Gottheit zu verknüpfen, da dieser ideelle Schöpfungsentwurf nothwendig auch von

aber von Moses für die Schöpfung aus Nichts das Wort בָּרָא gebraucht, und finde sich diefs nur zunächst bei Himmel und Erde, so berechtige diefs doch noch keineswegs zu der Annahme, dafs, da dieser Ausdruck bei der Schöpfung des Feuers, des Wassers und der Luft nicht gebraucht sey,

---

Ewigkeit her in Gott vorhanden seyn mufste. Wurde nun auch diese Erklärung nicht die Grundlage des weitern Nachdenkens bei den ersten Christlichen Kirchenlehrern, so sehen wir doch, dafs auch ihnen der Ausdruck auffiel, dessen sprachliche Eigenthümlichkeit sie auf eine fafsliche Weise zu lösen bemüht waren. So geht z. B. Basilius *Homil. in Hex.* II. c. 8. p. 20. davon aus, dafs er überhaupt die Benennung des Tages von der Wirkung des Urlichtes abhängig macht, den Abend für gemeinschaftliche Grenze zwischen Tag und Nacht erklärt, und eben so die Frühe *τὴν γειτονίαν νυκτὸς πρὸς ἡμέραν* nennt. Um aber den Tag als die frühere Schöpfung darzustellen, werde zuerst die Grenze des Tages, sodann die der Nacht angeführt. Daher erklärt er auch den Zustand vor der Lichtschöpfung nicht für Nacht, sondern überhaupt für Dunkel, und behauptet, die Nacht sey vielmehr der Gegensatz zum Tage, und erhalte daher auch erst nach dem Tage ihre Benennung. Hieraus ergiebt sich, dafs er das *μία ἡμέρα* für das blofse Zeitmaafs des Tages angesehen wissen will (*τὸ μέτρον ἡμέρας καὶ νυκτὸς περιορίζων, καὶ συνάπτων τοῦ ἡμερονυκτίου τὸν χρόνον*), welcher, wenn auch in der Reihe der Tage immer der erste, doch hier (p. 21.) so bezeichnet sey: *ἵνα καὶ ἐκ τῆς προσηγορίας τὸ συγγενὲς ἔχῃ πρὸς τὸν αἰῶνα.* Ambrosius, welcher auch hierin dem Basilius folgt, sagt unter Anderm *Hexaëm.* I. c. 10. p. § 37.: *Praeclare etiam unum, non primum diem dixit; nam seculuro secundo et tertio die et deinceps reliquis primum potuit dicere: et hoc ordinis videbatur, sed legem statuit, ut viginti quatuor horae diurnae atque nocturnae diei tantum nomine definiantur, ut si diceret: XXIV horarum mensura unius diei tempus est*, und § 38.: *Pulcre autem vicem utramque unum dicturus diem matutino eum fine conclusit, ut et a luce diem inchoare doceret et in lucem desinere. Non enim est integrum diei tempus, nisi et noctis fuerit expletum.* Vergl. noch III. c. 2. § 8. Dieselbe Erklärung liegt auch in den Worten, deren sich Gregorius Nyssenus *Ἀπολογ. in Hex.* p. 17. bedient, wo es heifst: *πᾶν δὲ τὸ διωρισμένῃ τινὶ περιγραφῇ θεωρούμενον, μόνας ὀνομάζεται. ἐπεὶ οὖν πανταχόθεν ὁ κύκλος ἀνελλειπής ἐστιν ἐκ ἑαυτῷ ὁριζόμενος· καλῶς ὁ λόγος ἕν τι ὠνόμασε τὴν μίαν τοῦ κύκλου περίοδον.* Dasselbe drückt auch Chrysostomus *Homil. in Gen.* III. p. 22. so aus: *τὸ τέλος τῆς ἡμέρας, καὶ τὸ τέλος τῆς νυκτὸς μίαν ἐμφαίνων ὠνόμασεν· ἵνα τάξιν τινὰ καὶ ἀκολουθίαν ἐπιστήσῃ τοῖς ὁρωμένοις, καὶ μηδεμία σύγχυσις ᾖ, ἀλλ' εἰδέναι ἔχωμεν διδασκόμενοι παρὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, διὰ τῆς τοῦ μακαρίου τούτου προφήτου γλώττης, τίνα μὲν κατὰ τὴν πρώτην ἐδημιουργήθη ἡμέραν, τίνα δὲ ἐν ταῖς ἄλλαις.*

die Schöpfung dieser Elemente aus Nichts nicht nachgewiesen werden könne, da eben so wenig gesagt werde, dafs sie aus etwas schon Vorhandenem entstanden seyen. Demnach haben sie gleichen Ursprung mit Himmel und Erde [45]). Werde aber der erwähnte Ausdruck (nämlich כִּיֹן) weiter unten bei der Bildung der grofsen Fische des Meeres gebraucht, so sey ja kurz vorher das Element genannt worden, nämlich das Wasser, welches sie hervorbringen sollte, wodurch die eigentliche Bedeutung dieses Wortes beschränkt werde [46]). Auch sey das Feuer am ersten Tage geschaffen, obgleich seine Schöpfung nicht ausdrücklich in der Mosaischen Urkunde angeführt werde, da es in etwas Anderem enthalten gewesen sey; was aber weder von noch für sich sey, das müsse mit Etwas, worin es enthalten, geschaffen seyn, und könne darum auch nicht eher hervortreten, als das, was man als die Ursache seines Seyns anzusehen habe [47]).

---

45) Die Bedeutung von בָּרָא = *aus Nichts schaffen*, welche Ephräm T. I. p. 12. C 6 sqq. deutlich in den Worten ausdrückt: *Wenn er aber von den Gegenständen, welche aus Nichts entstanden waren, sagt: „es schuf Gott Himmel und Erde,“ so ist, wenn auch nicht von dem Feuer, dem Wasser und dem Winde geschrieben ist, dafs sie geschaffen worden, doch auch nicht gesagt, dafs sie gemacht* (d. h. aus etwas Anderem geschaffen) *worden. Sie entstanden daher eben so aus Nichts, wie Himmel und Erde, welche aus Nichts entstanden*, stimmt mit dem überein, was uns hierüber auch von Abn Esra und andern Rabbinen mitgetheilt wird. So sagt z. B. Abn Esra, die Bedeutung dieses Wortes sey von Vielen so festgestellt worden: להוציא יש מאין, und bei R. Nachmanni heifst es in dem Commentar über die *Genesis*: אין אצלינו בלשון הקדש בהוצאת היש מן האין אלא לשון ברא, so wie bei Kimchi in *Libr. Rad.* כל לשון בריאה הוא החחדש הדבר והוצאתו מאין ליש. Vergl. noch *Libr. Rad.* zu *Jes.* 43, 7., wo בְּרָאתִיו ebenfalls durch הוצאתיו אחר מאין ליש erklärt wird.

46) So wie Ephräm das *Gen.* 1, 21. gebrauchte בָּרָא T. I. p. 12. D 7 sqq. in den Worten: *Wenn er aber sagt: „Gott schuf grofse Wallfische,“ so gingen die Worte vorher* (1, 20.)*: „Es wimmele das Gewässer von Gewürm,“* entschuldigt, so erklären auch schon die Rabbinen den Gebrauch desselben in dieser Stelle von dem Grofsartigen, was in diesem Theile der Schöpfung liege.

47) Die von Ephräm T. I. p. 12. E 5 sqq. aufgestellte Meinung:

Nun bezeuge zwar die Urkunde nicht ausdrücklich, dafs es sich in der Erde befunden habe und mit ihr zugleich geschaffen worden sey, wohl aber seine Natur. Denn sey es auch gegenwärtig von der Erde geschieden, so werde es doch

---

Auch das Feuer wurde am ersten Tage geschaffen, obgleich es nicht geschrieben ist, dafs es geschaffen wurde; denn weil es in etwas Anderem sich befand, da es von und für sich selbst nicht war, so wurde es zugleich mit dem geschaffen, worin es enthalten war, da das nicht eher seyn kann, was für sich nicht ist, als das, welches die Ursache seines Entstehens ist, hatten schon die Pythagoräer in ihrer Philosophie ausgesprochen (vergl. Anm. 13.), und Plato sagt, auf dieselbe Idee hindeutend, in seinem *Timaeus* p. 27 sq.: ὅθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος ξυνιστάναι σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει. Fordert nun Plato zur Verbindung dieser beiden Urstoffe ein Drittes (δεσμὸν ἐν μέσῳ ἀμφοῖν), zur festen Gestaltung aber zwei solcher mittlern Glieder (p. 28. τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες ξυναρμόττουσιν), und fährt er nun in Bezug auf die Gestaltung der Welt so fort: οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς, ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θεὶς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, — καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν. — τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἓν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἡ τοῦ κόσμου σύστασις· ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς, ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς ξυνέστησεν αὐτὸν ὁ ξυνιστὰς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν καταλιπὼν, u. s. w.: so finden wir auch eine ähnliche Vorstellungsweise bei den Christlichen Kirchenlehrern. Denn wenn Basilius *Homil. in Hex.* II. c. 3. p. 14. behauptet, dafs Gott nicht allein dem Himmel und der Erde seine Gestalt gegeben, sondern auch die Materie geschaffen habe, so lagen auch die Elemente sämmtlich in ihr unentwickelt. Daher dachte er sich auch (p. 15.) ursprünglich das Feuer im Innern der Erde verborgen, weil es aufserhalb derselben Licht verbreitet haben würde. Eben so heifst es bei Severianus Gabalit. *Orat. de mundi creat.* I. c. 5. p. 441.: εἰ δὲ μὴ ἦν ἐν τῇ γῇ πῦρ, οὐκ ἂν σήμερον ἀπὸ πέτρας πῦρ ἐξέβαλον, ἢ ἀπὸ ξύλου. Damit stimmt das überein, was wir bei Gregorius Nyss. Ἀπολογ. *in Hex.* p. 8. lesen, welcher sagt: πρὶν ἕκαστον τῶν συμπληρούντων τὸ ὅλον ἐφ' ἑαυτοῦ δειχθῆναι, ζόφος τῷ παντὶ ἐπεκέχυτο. οὔπω γὰρ ἐξεφάνη τοῦ πυρὸς ἡ αὐγὴ ἀποκεκρυμμένη τοῖς μορίοις τῆς ὕλης (vergl. Anm. 28.), und erklärt er noch weiter dieses natürliche Hervortreten des Feuers (προέδραμε καὶ ἀπεκρίθη τῶν ὄντων) p. 10. für eine Wirkung des göttlichen Wortes, so schliefst er sehr sinnreich mit den Worten: ᾧ δὲ λόγῳ ταῦτα ἐνεργεῖ τοῦ πυρὸς ἡ οὐσία, μόνου τοῦ θεοῦ ἐστιν εἰπεῖν, τοῦ ἐναποθεμένου τὸν φωτιστικὸν λόγον τῇ φύσει. Vgl. noch Ἀπολογ. *in Hex.* p. 22.

jederzeit in Wasser, Wind und Wolken aus dem Schoofse der Erde erzeugt[48]).

Von der Finsternifs, welche wir schon als etwas Ungeschaffenes und Substanzloses kennen gelernt haben, bemerkt er hier nur noch, dafs sie weder vor dem Himmel gewesen, noch nach den Wolken, sondern zugleich mit ihnen und durch sie entstanden sey. Die Substanz aber sey ihr deshalb abzusprechen, weil sie als blofse Wirkung erscheine, und mit dem zugleich verschwinde, wovon sie erzeugt sey[49]). Hing sie also mit den Wolken und dem Firmamente wie Ursache und Wirkung zusammen, und vermochte sie nicht, beim Erscheinen des ersten Lichtes oder der Sonne sich zu erhalten, so konnte sie nicht durch sich selbst entstehen; wenn aber das Eine sie schafft und herbeiführt, das Andere aber in Nichts verwandelt, so folgt, dafs sie nicht für eine ewige Substanz gehalten werden könne, und demnach unter dem Einflusse dessen stehe, was ihren Anfang und ihr Ende bestimmt[50]). Sie sey und

---

48) T. I. p. 12. F 3 sqq.: *Dafs es sich aber in der Erde befindet, bezeugt die Natur. Dafs es aber zugleich mit der Erde geschaffen wurde, erklärt nicht die Schrift, denn diese sagt: Im Anfange u. s. w. Es wird daher auch das Feuer bleiben, obgleich es* (jetzt) *nicht mit der Erde* (d. h. von ihr geschieden) *ist; und obgleich dasselbe zugleich in Wasser, Wind und Wolken ist, so ist es doch der Erde und dem Wasser gestattet, dasselbe jederzeit in ihrem Innern zu erzeugen.* (Vergl. die vorhergehende Anm.)

49) T. I. p. 13. A 4 sqq.: *Auch die Finsternifs ist weder eine ewige Substanz, noch etwas Geschaffenes, — denn sie war weder vor dem Himmel, noch nach den Wolken geschaffen, sondern zugleich mit den Wolken war sie von den Wolken erzeugt worden; denn auch sie entstand aus etwas Anderem, weil sie keine eigene Substanz hatte. Da aber das, woraus Etwas entsteht, auch zugleich mit demselben vorübergeht, so ging auch die Finsternifs mit demselben und gleich demselben vorüber; was aber zugleich mit dem Andern* (eig. mit seinem Genossen), *welches vorübergeht, aufhört, das ist Etwas* (eig. ein Genosse), *was nicht ist, weil erst das Andere die Ursache seines Entstehens ist.* (Vergl. Anm. 12. 13.)

50) T. I. p. 13. B 6 sqq.: *Die Finsternifs aber, welche bei den Wolken und bei dem Firmamente sich zeigte* (d. h. damit verbunden war),

bleibe daher ein Erzeugnifs geschaffener Dinge, die sie untrennbar begleite, und es sey daher eine völlig ungegründete Behauptung einiger Irrlehrer, welche sie für einen Feind der geschaffenen Dinge erklären und zu einer ewigen, für sich selbst bestehenden und unabhängigen Substanz machen wollen, da ihr das Substantielle völlig abgesprochen werden müsse[51]). Sie sey vielmehr ein blofses Accidenz der Luft, welche sich in alle Farben kleide, und welche, während sie am Tage die Farbe des Lichtes annehme und durch die Vereinigung oder Vermischung mit demselben leuchtend erscheine, beim Schwinden desselben schwarz und dunkel werde[52]).

---

nicht aber bei dem Urlichte und bei der Sonne, wie konnte dieselbe durch sich selbst entstehen, da sie das Eine, wenn es sich ausbreitete, erzeugte, das Andere aber durch seinen Aufgang sie verscheuchte? Wenn aber das Eine sie schuf und herbeiführte, das Andere sie in Nichts verwandelte, wie kann sie da eine ewige Substanz seyn? Denn siehe, die Wolken und das Firmament, welche zu Anfange geschaffen worden waren, erzeugten sie, das Licht aber, welches am ersten Tage geschaffen wurde, lösete sie auf. Wenn aber ein geschaffener Gegenstand sie schuf und ein anderer sie verscheuchte (denn der eine bringt sie seitdem beständig zugleich mit sich zum Vorschein, der andere löset sie zu derselben Zeit, wo sie sich in Nichts verwandelt, in Nichts auf): so ist es nothwendig anzunehmen, dafs der eine sie entstehen liefs, der andere sie auflösete.

51) T. I. p. 13. D 2 sqq.: *Wenn geschaffene Gegenstände sie herbeiführen und verscheuchen, so ist sie ein Geschöpf geschaffener Dinge; denn sie ist der Schatten des Firmamentes, und hört auf vor dem Andern, denn sie wird verscheucht von* (eig. vor) *der Sonne. Sie nun, welche ohne Ende den geschaffenen Dingen unterworfen* (davon abhängig) *ist, halten Lehrer für eine Gegnerin der geschaffenen Dinge, und sie, die nicht einmal eine eigene Substanz hat, machen sie zu einer ewigen, von sich abhängigen.* (Vergl. Anm. 49. 50.)

52) Etwas Aehnliches, wie hier Ephräm, der sie auch noch T. I. p. 118. C 2 sqq. für ein Accidenz der Luft erklärt in den Worten: *Diese Luft kleidet sich in alle Farben; denn bei Tage erhält sie die Farbe durch das Licht, weil sie mit Hülfe des Lichtes leuchtet, das mit ihr vermischt ist; wenn aber das Licht sich verbirgt, wird sie schwarz und dunkel des Nachts bei dem Wechsel des Lichts*, findet sich auch bei Gregorius Nyssenus Ἀπολογ. *in Hex.* p. 18., wo es heifst: ὅτι τῷ μαλακῷ τε καὶ εὐείκτῳ τῆς φύσεως ἑκάστου τῶν ὄντων δεκτικός ἐστιν

Auf diese Elementarschöpfung, welche am ersten Tage vollendet war, und in welcher durch das Aufsteigen der Gewässer und die Wolkenbildung in der ersten Nacht bereits auf das Entstehen des Firmamentes beim Einbruche der zweiten vorbereitet wurde, was die Urkunde Cap. I. 6. zusammenfafst, läfst auch Ephräm seine Erklärung über dasselbe folgen, und entwickelt uns seine Natur und Wirkung im Zusammenhange mit den Wirkungen und Erscheinungen des ersten Tages, da die Schrift nur seine äufsere Entstehung und Bestimmung angiebt. Wenn er demselben daher dieselbe Ausdehnung giebt, wie den die Erde bedeckenden Gewässern, so hat er sich genau an die Vorstellung gehalten, welche der Wolkenbildung zum Grunde lag, da es von dem Maafse dieser Ausdehnung abhing, wie weit das dadurch verbreitete Dunkel reichen sollte. Fügt er aber noch weiter hinzu, dafs das Firmament seine Festigkeit durch die über ihm liegenden Gewässer erhalten, so ergiebt sich, dafs er den in dem Worte selbst liegenden körperlichen Begriff aufgegeben und nur die äufsere, in die Augen fallende Erscheinung festgehalten habe [53]. Daher sagt er

---

ὁ ἀὴρ, ἐν ἑαυτῷ δεικνύων τὰ ὄντα, οὐ χρῶμα ἴδιον ἔχων, οὐ σχῆμα, οὐκ ἐπιφάνειαν, ἀλλὰ τοῖς ἀλλοτρίοις χρώμασί τε καὶ σχήμασι περιμορφοῦται. λαμπρός τε γὰρ γίνεται τῇ τοῦ φωτὸς ἐλλάμψει, καὶ πάλιν μελαίνεται σκιαζόμενος· αὐτὸς δὲ καθ᾽ ἑαυτὸν, οὔτε λαμπρὸς, οὔτε μέλας ἐστί· παντὶ δὲ σχήματι περιφύεται, καὶ ὑπὸ πάσης χρωμάτων ἰδέας καταχρώννυται, καὶ πρὸς πᾶσαν κίνησιν τῶν ἐν αὐτῷ φερομένων ἐπιτηδείως ἔχει.

53). Sagt **Ephräm** von der Ausdehnung des Firmamentes T. I. p. 13. E 7 sqq.: *Das Firmament aber, welches zwischen den Gewässern von den Gewässern ausgespannt war, hatte dieselbe Ausdehnung, in welcher sich ausbreiteten die Gewässer auf der Oberfläche der Erde:* so giebt er schon hiermit zu erkennen, dafs er darunter keinen festen, die Gewässer tragenden Körper, sondern diese Wasserwölbung selbst verstehe, was **Severianus** Gabal. *Orat.* II. 3. p. 440. eben so bezeichnend in den Worten ausdrückt: *ἐπειδὴ ἀπὸ ἀρ[illegible]ῶν ὑδάτων καὶ διαλελυμένων αὐτὸ (τὸ στερέωμα) ἐστερέωσε.* Eben so naturgemäfs ist aber auch sein Umfang entwickelt. Liegt nun aber überhaupt in der Benennung *Firmament* der Begriff der Scheidung der Gewässer, und wird dadurch mehr auf seine Bestimmung hingedeutet: so sehen wir, dafs, wenn auch **Basilius** *Homil. in Hex.* III. c. 1. p. 23. die Nothwendigkeit dieser Bildung in der Ursache seiner Bestimmung suchen heifst, seine Ansicht,

auch an einer andern Stelle, das Firmament sey die Luft über unserm Haupte, welche wegen ihrer Tiefe und der weithin sich erstreckenden Entfernung in ihrem Blau (ܟܓܘܫܡܐ ܕܘܡܝܐ ܡܫܘܚܐ) einem Körper gleiche, und den Uebergang von der Erde zu dem obern hellleuchtenden Aether bilde (ܐܝܟ ܡܨܥܝܐ ܡܥܒܪܢܐ), von welcher äufsern Erscheinung es auch seinen Namen erhalten habe. Darauf bezieht sich auch, wenn er von den obern Gewässern, die sich über dem Firmamente befanden, berichtet, dafs sie, in die Höhe gehoben, in der Luft schwebten (ܬܠܝܢ ܒܐܐܪ) und unbeweglich stehend sich nach keiner Seite hingeneigt hätten, worin der Begriff eines Firmamentes deutlich genug ausgedrückt ist[54]. Weil es aber zwischen den obern

---

welche wir in der folgenden Anmerkung näher kennen lernen werden, doch im Wesentlichen von der des Ephräm abweicht. Wenn daher auch Ambrosius *Hexaëm.* II. c. 1. § 4. zu *Fiat*, nämlich *firmamentum*, bemerkt: *Jubentis est, non aestimantis*, und so auf die Nothwendigkeit dieser Scheidewand vorbereitend noch weiter sagt: *ut tu prius crederes firmamentum ex praecepto Dei factum, quam de aquarum proflua qualitate dubitares:* so tritt doch das Abweichende von Ephräms Darstellung noch besonders dadurch hervor, dafs er gleich darauf hinzufügt: *Illae profluunt, illud constringitur, illae currunt, hoc manet. — Sed aqua confundere, non discernere solet.*

54) Eine der anziehendsten Vorstellungen bei Ephräm ist die Schilderung des Firmamentes, von dem er T. I. p. 118. D 6 sqq. sagt: *Firmament nennt er* (Moses) *die Luft über unserm Haupte, welche erscheint wegen ihrer Tiefe und ihrer Entfernung in der Gestalt eines festen Körpers, welcher hingestellt und eingeschlossen ist zwischen der Erde und dem obern und glühenden Aether; und sowohl daher hat sie den Namen Firmament erhalten, als auch, weil sie zu einer dichten Substanz zusammengedrängt wird.* Erklärt er aber weiter dieses körperlose Firmament mehr in Bezug auf seine Benennung durch die sich zu Wolken bildenden obern Gewässer: so gehört diese Darstellung zur vollständigen Zeichnung seiner natürlichen Beschaffenheit, worin nur noch deutlicher der in dem Namen liegende Begriff ausgeführt werden sollte. Denn wenn es von den Gewässern eben daselbst E 6 sqq. heifst: *Sie werden eben so in die Höhe gehoben, wie eine dicht zusammengedrängte Wolke, und wenn sie aufgestiegen sind, hängen sie in der Luft, und stehen in derselben unbeweglich und neigen sich nach keiner Seite:* so ist die erstere

und untern Gewässern in der Mitte liegt, so vergleicht er es

Vorstellung keinesweges aufgehoben; denn immer erscheint auch dann noch die Luft als das tragende Substrat. Und in wie fern dieser auch die Eigenthümlichkeit der Verdichtung beigelegt werden kann, wie diefs schon vorher Ephräm andeutete, und J a c o b v o n E d e s s a T. I. p. 118. F 2 wiederholt, der uns überhaupt das Firmament als einen zusammengedrängten, feinen und geläuterten Körper (ܕܓܫܡܐ ܢܩܝܐ ܘܡܬܟܢܫܐ ܩܡ ... ܕܡܝܐ) darstellt: so zeigt sich hierin kein Widerspruch noch eine Unklarheit, was Ephräm fast überall mit Besonnenheit zu vermeiden bemüht ist. Vergleichen wir mit dieser Ansicht die Meinungen der übrigen gleichzeitigen oder spätern Christlichen Kirchenlehrer, so treffen wir auf mehr oder weniger übereinstimmende oder gänzlich davon abweichende Erklärungen dieses Gegenstandes. Einige nämlich verstehen darunter den am ersten Tage geschaffenen Himmel, in der Function das Gewässer zu scheiden. Hieher gehört C h r y s o s t o m u s, welcher *Homil. in Gen.* IV. p. 31., von der äufsern Erscheinung ausgehend, dasselbe *τειχίον τι καὶ διάφραγμα διαιροῦν μεταξὺ, καὶ χωρισμὸν ἐργαζόμενον* nennt, es aber für unbedachtsam erklärt, darunter *ὕδωρ πεπηγὸς — ἀέρα τινὰ συνεστραμμένον*, oder eine andere Substanz (*ἑτέραν τινὰ οὐσίαν*) aufser dem Himmel zu verstehen, welcher nur von seiner gegenwärtigen Bestimmung den Namen Firmament erhalten habe (p. 32.). Dafür entscheidet sich auch G r e g o r i u s N y s s., welcher *Ἀπολογ. in Hex.* p. 15. die Erklärung giebt: *τὸ στερέωμα, ὃ ἐπεκλήθη οὐρανὸς, μεθόριον τῆς αἰσθητῆς ἐστι κτίσεως.* Berücksichtigt auch S e v e r i a n u s G a b a l. *Orat. de mundi creat.* II. c. 3. seine Bildung aus den Gewässern, indem er p. 440. sagt: *κρυσταλλώδης ἦν ὁ οὐρανὸς ἀπὸ ὑδάτων παγείς*, wodurch er Ephräms Darstellung näher tritt, und wozu die kurz vorhergehenden Worte über seine Benennung: *ἐπειδὴ ἀπὸ ἀραιῶν ὑδάτων καὶ διαλελυμένων αὐτὸ ἐστερέωσε*, eine nähere Erklärung abgeben können: so hatte er doch schon p. 448. seine Ansicht deutlich genug in den Worten zu erkennen gegeben: *τὸν οὐρανὸν τοῦτον, οὐ τὸν ἐπάνω, ἀλλὰ τὸν ὁρώμενον*, welche zugleich das in sich vereinigt, was uns als des Chrysostomus Vorstellung vorliegt. Diese in damaliger Zeit fast allgemein angenommene Erklärung veranlafste auch bei Erörterung desselben Gegenstandes den B a s i l i u s von der Frage auszugehen, ob dieses Firmament von dem zu Anfange geschaffenen Himmel verschieden sey, oder ob man dabei an einen zweiten zu denken habe. In dieser Beziehung heifst es bei ihm *Homil. in Hexaëm.* III. c. 3. p. 23.: *δεύτερόν ἐστιν ἐξετάσαι, εἰ ἕτερον παρὰ τὸν ἐν ἀρχῇ πεποιημένον οὐρανὸν τὸ στερέωμα τοῦτο, ὃ καὶ αὐτὸ ἐπεκλήθη οὐρανὸς, καὶ εἰ ὅλως οὐρανοὶ δύο.* Indem er sodann aus einander setzt, dafs einige der ältern Philosophen nur einen Himmel angenommen, da ein runder Körper nur Eins und ein in sich begrenzter seyn könne, andere dagegen unzählige (p. 24. vgl.

einem Kinde im Mutterleibe, und bemerkt, dafs es wegen

Anm. 13.), er selbst aber nicht zweifelt, dafs es mehrere gebe, und seine Meinung 2 *Cor.* 12, 2., so wie in der Annahme der sieben Sphären der Alten bestätiget findet, woraus die bekannte Sphärenmusik ihren Ursprung herleite, die wir blofs darum nicht mehr vernehmen, weil wir von Jugend auf an dieselbe gewöhnt seyen (vergl. Ambrosius *Hexaëm.* II. c. 2. § 6. 7.): so mifsbilligt er zunächst die Annahme einer blofsen Erweiterung des ersten Himmels, und schildert das Firmament als einen andern, seiner Natur nach festern und seiner Bestimmung nach von dem ersten verschiedenen. Erwähnt er nun weiter c. 4. p. 25, dafs die Schrift mit diesem Namen alles fest Zusammengedrängte bezeichne, wovon selbst die Luft nicht ausgeschlossen sey (*Amos.* 4, 13.), und dachte er sich dasselbe als den Ruhepunct der obern Gewässer: so mufste er eben so die Annahme, dafs es aus einer zusammengedrängten Wassermasse entstanden sey, da Ephräm und Andere, wie wir bereits gesehen haben, das Wasser für einen Bestandtheil desselben ansahen, als die Vorstellung mifsbilligen, nach welcher man dasselbe als eine Zusammenschmelzung eines oder aller Elemente betrachtet wissen wollte. Gab nun Basilius in dieser Darstellung zu erkennen, dafs er alles körperlich Feste davon entfernt wissen wolle, was er c. 7. p. 28. in den Worten darlegt: οὐχὶ ἀντίτυπος καὶ στερέμνιος φύσις, ἔχουσα βάρος καὶ ἀντέρεισιν: so befremdet es nicht, wenn er, Ephräm näher tretend, diesen Namen nur vergleichsweise mit der feinsten, nicht in das Auge fallenden Materie, oder dem Aether gewählt glaubt, und unter dem Firmamente nur den Ort versteht, welcher die Feuchtigkeit scheidet und sondert, die gleichsam als eine Scheidewand hingestellt verhindere, dafs der feurige Aether (p. 29.) nicht durchdringe und Alles versenge, und dafs überhaupt das Firmament οὐρανὸς wegen seiner Aehnlichkeit mit dem Himmel genannt worden sey (c. 8. p. 30.). Eben so geht auch Ambrosius in seiner Uebertragung *Hexaëm.* II. § 3. c. 8., wie Basilius, davon aus, dafs er fragt, ob man unter dem Firmamente den früher geschaffenen Himmel zu verstehen habe, so dafs hier also gleichsam nur an eine Erweiterung zu denken sey (*ut ibi quasi summa operis breviter comprehensa sit, hic operationis qualitas per ipsas concurrentium rerum digesta sit species*), was er aber darum nicht billigt, *quia et nomen aliud significatur, et species solidior et causa discernitur.* Doch erkennt er c. 4. § 15. einen räumlichen Zusammenhang und eine Bildung in demselben an; denn hier heifst es: *Videtur mihi nomen caelorum commune esse, — nomen autem esse speciale firmamentum, — ut videatur supra generaliter dixisse in principio coelum factum, ut omnem coelestis naturae fabricam comprehenderet, hic autem specialem firmamenti huius exterioris soliditatem, quod dicitur coeli firmamentum.* Dafs er aber eben so wenig, wie Basilius, dabei an eine feste Masse gedacht habe, ergiebt sich aus § 16., wo er bei Erklärung der Stelle *Levit.* 26, 19. bemerkt, dafs der Ausdruck: *ein Himmel wie Eisen,* deshalb gewählt sey, *quod nullum*

dieser seiner Lage von Einigen für den Mittelpunct ([illegible])

---

exudat humorem, quando nullis nubibus imber rumpitur. Sagt er nun hierzu weiter: *Est etiam ferreum coelum subobscurus aër pressus atque nebulosus colore ferrugineo, quando rigore frigoris stringitur terra, tunc veluti super caput nostrum humor suspensus videtur et per momenta imminere:* so könnte man hieraus seine Vorstellung des Firmamentes errathen, selbst wenn er nicht kurz darauf hinzugefügt hätte: *Ideo et firmamentum dicitur, quod non sit invalidum nec remissum. — A firmitate ergo firmamentum est nuncupatum, vel quod divina virtute firmatum sit.* Theodoretus erkennt *Interrog. in Gen.* 11. p. 14. in dem Firmamente einen zweiten Himmel, welcher, während der erste vor dem Lichte und aus dem Nichts entstand, nach dem Lichte und aus den Gewässern geschaffen worden sey. Dieser habe von seiner Natur den Namen Firmament erhalten, da die zusammengedrängte Wassermenge ihm Festigkeit zu geben schien; er sey aber auch zugleich, in wie fern er mit dem ersten zusammenhing und seiner Bestimmung die Vollendung gab, Himmel genannt worden. Daraus ergiebt sich, dafs er das, was mehrere seiner Vorgänger für die Begrenzung des Firmamentes erklärten, oder als das Aeufserste zu ihm Gehörende betrachteten, ausschliefslich und einzig und allein als solches betrachtet wissen will. Diefs führt uns auf die Meinung derer, welche in dem Gegensatze die Wahrheit zu finden glaubten, und den Luftraum zwischen beiden Wasserbildungen als das Firmament ansahen (vgl. Anm. 55.). Hierher gehört Hieronymus *Epist.* 83. *ad Ocean.*, welcher in den Worten: *Inter coelum et terram medium extruitur firmamentum,* und dadurch dafs er sagt: *Coelum i. e. Samaim ex aquis sortitur vocabulum,* eben so diese Annahme zu billigen scheint, wie Augustinus, welcher, nachdem er *de Gen. ad lit.* II. c. 4. die Meinung eines Andern in folgenden Worten angeführt: *Cum ergo probasset, hunc aërem coelum dici, nulla alia causa etiam firmamentum appellatum voluit existimare, nisi quia intervallum eius dividit inter quosdam vapores aquarum et istas aquas, quae corpulentius in terris fluitant. Ergo ex aëre, qui est inter vapores humidos, unde superius nubila conglobantur, et maria subterfusa, ostendere ille voluit esse coelum inter aquam et aquam,* sein Urtheil darüber dahin abfafst, dafs er sagt: *Hanc ego diligentiam considerationemque laude dignissimam iudico. Quod enim dixit, neque contra fidem est, et in promtu posito documento credi potest.* (Vergl. hierzu Anm. 43.) Cyrillus Hierosol. endlich, welcher *Catech.* 9. das Firmament in jenen geschiedenen obern Gewässern findet, läfst in dieser Bildung die Gestirne kreisen, und vereinigt daher das Firmament so mit dem Himmel, dafs er dasselbe zwar als eine besondere Region desselben betrachtet, aber keineswegen als einen Unterschied zwischen mehrere Himmel hingestellt wissen will. Fassen wir demnach die ganze Betrachtung zusammen, so tritt wohl [illegible] bei Ephräm,

der ganzen Schöpfung (ܡܨܥܬܐ ܕܟܠ) gehalten werde[55]). Dagegen wendet er aber ein: Wäre das Firmament wirklich der Mittelpunct der ganzen Schöpfung gewesen, von welchem dann nothwendig alle Erscheinungen und Wirkungen ausgehen und sich gleichmäfsig überall hin verbreiten mufsten, so hätten Licht, Finsternifs und Wind, welche bei seiner Schöpfung über demselben waren, auch nach derselben über demselben eingeschlossen bleiben müssen. Entstand es nun mit Einbruche der Nacht (ܪܡܫܐ), so mufsten zugleich mit den Gewässern, welche daselbst blieben, auch die Finsternifs und der Wind zurückbleiben, da Beides in der ersten Nacht davon abhängig war; entstand es dagegen am Tage, so mufsten zugleich mit den Gewässern auch das Licht und das Wehen der Luft zurückbleiben. Blieben dieselben aber hier, so mufsten sie andere seyn, als auf der Erde, und es entsteht dann nothwendig die Frage, wenn sie daselbst erzeugt wurden; oder blieben sie nicht daselbst, wie sie dann ihren Ort veränderten und unter dem Firmamente seyn konnten, da sie sich bei seiner Schöpfung über demselben befanden[56]). Diese Zweifel sucht er dadurch zu

---

das Streben hervor, die Darstellung so zu vollenden, dafs jedem möglichen Einwande einer schriftgemäfsen und natürlichen Erklärung begegnet werde.

55) T. I. p. 13. F 5 sqq.: *So dafs es also gleich dem Kinde im Mutterleibe* (eig. in seinem Hause oder Behälter) *in diesem Raume* (d. h. zwischen den obern und untern Gewässern, — eig. in diesem Busen) *eingeschlossen ist. Andere halten es darum, weil es in der Mitte des Ganzen* (Universums, d. h. des Himmels und der Erde) *geschaffen ist, für den Mittelpunct des Ganzen* (vergl. die vorherg. Anm. zu Ende).

56) T. I. p. 14. A 4 sqq.: *Wurde aber das Firmament als die Mitte des Ganzen geschaffen, so waren das Licht, die Finsternifs und der Wind, welche über dem Firmamente waren, als das Firmament geschaffen wurde, über dem Firmamente eingeschlossen. Entstand es nun in der Nacht, so blieben auch mit den Gewässern, die daselbst blieben, auch die Finsternifs und der Wind daselbst; entstand es dagegen am Tage, so blieben auch mit den Gewässern das Licht und der Wind daselbst zurück; blieben sie aber daselbst, so waren die daselbst befindlichen* (Gegenstände) *andere; wenn wurden sie aber geschaffen? Blieben sie dagegen*

heben, dafs er erklärt, das Firmament sey beim Einbruche der zweiten Nacht bereits geschaffen gewesen, gleichwie der Himmel beim Einbruche der ersten schon vorhanden war; mit seinem Entstehen aber zerstreuten sich sogleich die Wolken, deren Stelle das Firmament, welches nun, wie diese, die Nacht erzeugen und das darauf folgende Licht begrenzen sollte, einnahm. Weil es nun zwischen Licht und Finsternifs (d. h. den die erste Nacht hervorbringenden Wolken) geschaffen war, so blieb die Finsternifs über demselben, da der Schatten der Wolken zugleich mit den Wolken von ihm hinweggenommen war: worunter nichts Anderes angedeutet seyn kann, als dafs diese durch Dünste aus dem Abyssus gebildeten Wolkenmassen höher hinaufgezogen ihrer Ordnung über dem Firmamente entgegen gingen, und dort dieselbe Wirkung hervorbringen mufsten, die auf der Erde ihrem Einflusse zugeschrieben ward, nämlich Finsternifs. Aber weder das Licht blieb daselbst (d. h. über dem Firmamente), weil es die Zahl seiner Stunden vollendet und sich in die Tiefe der untern Gewässer versenkt hatte, noch der Wind konnte eine Stätte daselbst finden [57]). Denn es heifse ausdrücklich von ihm, dafs er in der ersten Nacht über den Gewässern schwebte, wovon in der zweiten nicht die Rede sey. Wäre aber in der ersten Nacht, als er wehte, das Firmament geschaffen worden, so würde diefs einen Gegenstand der Untersuchung abgeben

---

nicht daselbst, wie veränderten diese Dinge ihre Stelle und entstanden unter demselben, da sie, als es geschaffen wurde, über demselben waren?

57) T. I. p. 14. B 7 sqq.: *Das Firmament aber war am Abend der zweiten Nacht geschaffen worden, wie der Himmel, welcher am Abend der ersten Nacht entstanden war. Zugleich aber mit dem Entstehen des Firmamentes verschwand das Gezelt der Wolken, welche Nacht und Tag hindurch statt des Firmamentes gedient hatten. Weil es nun zwischen dem Lichte und der Finsternifs geschaffen worden war, so blieb das Dunkel über demselben, weil der Schatten der Wolken verschwand, sobald die Wolken verschwunden waren. Es blieb aber auch Nichts von diesem Lichte zurück, weil vollendet war das Maafs seiner Stunden, und wohnte* (wieder) *in den Gewässern, welche unter demselben* (sich befanden). *Auch blieb wiederum nicht der Wind daselbst, weil auch er nicht daselbst war.*

können; werde er aber bei der Schöpfung des Firmamentes nicht mehr erwähnt, so könne man auch nicht sagen, dafs er daselbst vorhanden gewesen sey, was die Urkunde gewifs angedeutet haben würde [58]).

Der Wind hatte demnach nur seine Bestimmung für den ersten Tag, und hörte diese mit der Schöpfung des Firmamentes oder jenes heitern Blaues über uns auf, so konnte er, da vielleicht auch die Wolken am ersten Tage mit zu seinem Entstehen beigetragen haben mochten, indem man diese Erscheinung auf die zwischen den Wolken und Gewässern einströmende Luft zurückführen könnte, bei aufgehobener Veranlassung eben so wenig über dem Firmamente seyn, als von den noch vorhandenen erdbedeckenden Gewässern allein hervorgebracht werden. Denn man werde an einem Orte das, was nur während der Zeit seiner Thätigkeit wahrgenommen werde, vergebens suchen, da es mit dem Aufhören seiner Thätigkeit auch dem Wesen nach aufhöre [59]). Ueberhaupt aber habe man bei dem Winde am Tage seines Entstehens Dreierlei zu merken, dafs er nämlich einmal aus Nichts geschaffen wurde, sodann in und zwischen Etwas wehte, und endlich sich in sein Schweigen verbarg und aufhörte [60]). Nach diesen drei Functionen, aus welchen sich ergiebt, dafs er einen ganzen Tag geweht habe, sey das Firmament beim Einbruche der zweiten Nacht geschaffen worden, welches seine Thätigkeit aufhob. Mit dem Firmamente würde also Nichts zugleich in die Höhe gezogen, da Nichts über demselben blieb; seine alleinige

58) T. I. p. 14. D 2 sqq.: *Denn in der ersten Nacht sagt er* (Moses von ihm), *dafs er schwebte, aber er war nicht in der zweiten Nacht* u. s. w.

59) T. I. p. 14. E 1 sqq.: *Nachdem aber der Wind am ersten Tage geschwebt und durch sein Wehen seine Bestimmung gezeigt, und sich zur Ruhe gewendet hatte, entstand alsbald das Firmament. Es ist daher* (daraus) *zu ersehen, dafs er weder oben blieb, noch nach Unten sich neigte. Denn wie kann man nach dem Orte und der Stelle fragen, welche er selbst zur Zeit seiner Thätigkeit hatte, da zugleich mit dem Aufhören derselben auch sein Wehen aufhörte* (eig. eintrat die Vollendung seines Wehens).

60) T. I. p. 14. E 8 sqq.

Bestimmung war die Scheidung der Gewässer, aber keinesweges des Lichtes von dem Winde und der Finsternifs, welches keine geschaffenen Gegenstände waren, sondern als Wirkung der Elemente von deren Construction zu einander abhingen[61]).

Zweites Kapitel.

Kosmogenie.

Nachdem Ephräm bei der Elementarschöpfung auf eine sehr scharfsinnige Weise die allgemeinen Gesetze der Natur mit den Worten der Schrift zu vereinigen bemüht gewesen, wendet er sich nach der von uns gemachten Eintheilung zur *Kosmogenie*, welche sich in der fortschreitenden Entwickelung unzertrennlich an das Vorhergehende anschliefst, und zu welcher die Hinstellung des Firmamentes einen sehr treffenden Uebergang bildet, da durch dasselbe die Ordnung der obern Gewässer bestimmt und in der fortlaufenden Kette der Schöpfung gleichsam das die Elementarschöpfung mit der Kosmogenie verbindende Glied eben so gegeben wird, als schon dieser Kosmos für eine Vorbereitung auf die Entwickelung des physischen Lebens angesehen werden mufs[1]). So ist das Ganze überall in einem naturgemäfsen

---

61) T. I. p. 14. F 5 sqq.: *Es stieg daher Nichts mit demselben hinauf, da Nichts über demselben blieb; denn es war bestimmt, die Gewässer von den Gewässern zu trennen, aber nicht das Licht von dem Winde und der Finsternifs, was ihm nicht befohlen war.*

1) Wenn Aristoteles *de mundo* c. 2. sagt: *κόσμος μὲν οὖν σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος, ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη*, und wenn es bei Plinius *Hist. nat.* II. 3. heifst: *Nam quem κόσμον Graeci nomine ornamenti appellaverunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia mundum* (vergl. noch Cicero *Fragm. de Universo* c. 10.), was die von uns in der Mosaischen Schöpfungstheorie angenommene Kosmogenie rechtfertigt: so giebt uns, aufser dem, was bereits Einleit. Anm. 15. bemerkt worden ist, Severianus Gabalita-

Fortschreiten begriffen, und nirgends findet sich eine unausgefüllte Lücke: jede Aufeinanderfolge verhält sich überall zu einander wie Ursache und Wirkung. Denn sollte namentlich am dritten Tage die Erde Kräuter, Pflanzen und

---

pus *de mundi creat. Orat.* IV. c. 1. p. 465 sq. hierüber eine ausführlichere Erörterung. Denn nachdem er zuvor erklärt: *πρέπει γὰρ, οἶμαι, ὥσπερ αὐτὸς ὁ νομοθέτης Μωϋσῆς ἀκολουθίᾳ καὶ τάξει τὸν τῆς δημιουργίας συνεπέρανε λόγον, οὕτως καὶ ἡμᾶς τοῖς πρώτοις τὰ δεύτερα, καὶ τοῖς δευτέροις τὰ τρίτα συνάπτοντας εὐκρῖναι, καὶ ἀσύγχυτον ἡμῖν παραδοῦναι τοῦ λόγου τὴν εἰσήγησιν,* und den Kosmos der Erde in den Worten angedeutet: *πεποίκιλτο καρποῖς, φυτοῖς, δένδροις, πηγαῖς καὶ πᾶσιν ἁπαξαπλῶς οἷς ἐχρῆν κεκαλλώπιστο,* namentlich auch von einer *ἀνάδοσις διάφορος καὶ ποικίλη* geredet: so geht er in den Worten: *ἀπειλήφει καὶ ὁ οὐρανὸς τὸν ἴδιον κόσμον,* zu der Kosmogenie des Himmels über, auf welchen er den Kosmos der Gewässer folgen läfst. So wie er nun den letztern in den Worten: *συναχθήτω τὰ ὕδατα,* zusammengefafst findet, so hat er die Hinweisung auf die beiden erstern ganz richtig in die Worte gelegt: *ἐξαγαγέτω ἡ γῆ,* und: *γεννηθήτωσαν φωστῆρες.* Erklärt er sich nun weiter über die Aufeinanderfolge des Kosmos in seinen einzelnen Theilen so: *ἀλλὰ τῆς ἀκολουθίας ἐχώμεθα· οὗτος τοίνυν ὁ πάνσοφος δημιουργὸς* — (p. 466.) *ὁ πρῶτον ἐποίησε, τοῦτο καὶ ἐκόσμησε· οὕτος καὶ τῷ δευτέρῳ γενομένῳ καὶ τὸν κόσμον ἀπέδωκεν· ὁμοίως καὶ τῷ τρίτῳ καὶ τῷ τετάρτῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἐφεξῆς ἅπασιν κατὰ τὴν τάξιν τῆς δημιουργίας καὶ τὴν εὐκοσμίαν παρέσχεν:* so konnte diefs nach dem Grundsatze: *ὃ πρῶτον ἐποίησεν, τοῦτο πρῶτον ἐκόσμησεν,* leicht zu der Frage veranlassen, warum, da Gott den Himmel zuerst, darauf die Erde geschaffen habe, mit dem Kosmos der Erde der Anfang gemacht werde (*πῶς οὖν — δευτέραν οὖσαν τὴν γῆν πρώτην ἐκόσμησεν*). Hierauf erwiedert er, dafs sich hierin kein Widerspruch finde: *πρὸ γὰρ τοῦ στερεώματος τούτου, τοῦ μετὰ τὸν οὐρανὸν τὸν ἄνω γενομένου, ἐκοσμήθη, τοῦ καὶ ἐν τῇ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ τὴν σύστασιν ἐσχηκότος. ἔδει γὰρ τὰ πρέσβεια φυλαχθῆναι τῇ ἀκολουθίᾳ. ὅτε τὴν γῆν ἐκόσμησεν φυτοῖς καὶ καρποῖς, ὅτε τὸν οὐρανὸν ἐκαλλώπισεν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ τῷ λοιπῷ τῶν ἄστρων χόρῳ, ἦλθεν ἐπὶ τὰ ὕδατα,* und so wie er den Kosmos des Himmels mit dem Firmamente in Verbindung setzt, so räumt er dem der Gewässer die dritte Stelle ein. Widerspricht aber diese Aufeinanderfolge der von uns gemachten Eintheilung (vgl. die Einl. S. 134 ff.), wo von dem Kosmos der Gewässer ausgegangen ist: so liegt der Grund darin, dafs Severianus denselben erst mit den Worten: *ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα,* vollendet glaubte, was allerdings von unserer Ansicht sehr abweicht, aber noch keineswegs berechtigt, dieselbe darum weniger naturgemäfs zu finden, da Severianus den Ausgangspunct des dritten Haupttheils der Schöpfung, des Lebens, mit in diesen Kreis gezogen hat. (Vergl. noch *Orat.* III. c. 1. p. 454.)

Bäume erzeugen, so mufste sie zuvor von den sie ringsum bedeckenden Gewässern befreit werden, und das Trockne zum Vorschein kommen. Deshalb setzt auch Ephräm Beides mit einander in genaue Verbindung, wenn er sagt: Nachdem Moses von der Bildung des Firmamentes geredet, wende er sich zur Sammlung der Gewässer und zur Schilderung der Pflanzen und Bäume, welche am dritten Tage auf der Erde zum Vorschein kamen [2]). Ersteres setzt er in den Anfang der dritten Nacht (ܡܠܠܐ), Letzteres ist dagegen seiner Ansicht zufolge ein Ereignifs des anbrechenden Tages (ܨܦܪܐ), und Beides erklärt er, wie die vorhergehenden Theile der Schöpfung, für ein Werk des Augenblicks (ܪܦܦ ܥܝܢܐ), was sich mit dem schaffenden göttlichen Worte sehr wohl vereinigt.

Aus der Sammlung der Gewässer selbst aber folgert er weiter, dafs sie sich sämmtlich über der Erde befunden, von welcher sie gleichsam getragen wurden, und dafs der erwähnte Abyssus nicht irgend unter der Erde auf dem Nichts geruht habe, was das Sammeln derselben an bestimmten Orten auf der Erde, wenn auch nicht gerade erschwert, doch als auf einem weniger natürlichen Wege erreicht darstellen würde [3]).

---

2) T. I. p. 15. D 1 sqq.

3) Dieser Grundsatz, welchen Ephräm T. I. p. 15. D. 7 sqq. in den Worten aufstellt: *Daraus, dafs er* (Moses) *sagt: „Es sammeln sich die Gewässer an einem Orte," ergiebt sich, dafs die Erde selbst die Gewässer trug, und dafs nicht der Abyssus auf dem Nichts unter der Erde ruhte* (eig. stand), ist nicht etwa für eine Widerlegung dessen anzusehen, was uns Aristoteles *de coelo* II. 13. über die vielleicht von Thales seiner Weltbildung zum Grunde gelegten Sage mittheilt (vgl. Einl. Anm. 5.), sondern eine mit seiner Vorstellung von dem Abyssus (vergl. T. I. p. 116. F und p. 117. A 1 sqq. Anm. 10) zusammenhangende Folgerung, welche in den Worten: ܘܬܬܚܙܐ ܝܒܝܫܬܐ d. h. *und es erscheine das Trockene*, ihre volle Rechtfertigung erhält. Läfst sich aber Ephräm nicht auf eine weitere Erörterung der Worte ܠܐܬܪܐ ܚܕ ein, so setzt er die aus den *Gen.* 1, 10. befindlichen Worten: וּלְמִקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים,

Da aber die von den Gewässern befreite Oberfläche der Erde zur Erzeugung von Kräutern, Pflanzen und Bäumen

---

deutlich genug hervortretende Erklärung, dafs man darunter das Einschliefsen in bestimmte Grenzen zu denken habe, als hinlänglich bekannt voraus, was vermuthen läfst, dafs er keine andere Erklärung gegeben haben würde, als die, welche T. I. p. 122. B 5 sqq. Jacob von Edessa in den Worten darlegt: *Und die Sammlung der Gewässer nennt er Meere in der Mehrheit, keinesweges eins. Man mufs wissen, dafs die Gelehrten darin übereinstimmen, dafs es vier Meere gebe; und dafs demnach die gesammten Meere, welche gesammelt wurden, keinesweges eine Sammlung sind, und einen Behälter* (Bett) *haben, auch keinesweges sich an einem Orte befinden, sondern in viele Meere, Seen, Sümpfe und Flüsse getheilt sind.* Diese Worte wurden auch bei mehrern andern Kirchenlehrern ein Gegenstand genauerer Erörterung; denn nachdem Basilius *Homil. in Hex.* IV. c. 2. p. 34. zuerst die Frage erörtert, warum das, was die Natur des Wassers von selbst erfordere, hier als ein göttliches Werk geschildert werde, und sie dahin beantwortet, dafs, da das Wasser, so lange es auf einer ebenen Fläche stehe, nicht fliefse, sobald es aber einen abhangenden Ort erreiche, sich sogleich in Bewegung setze, und desto reifsender ströme, je tiefer der Ort liege, allerdings der göttliche Befehl dazu überflüssig sey, dafs man aber, da die Schrift diese Darstellung wähle, an eine andere Kraft, welche bis dahin das Wasser zusammenhielt, zu denken habe, und erst das göttliche Wort als das die gegenwärtige Natur Bestimmende zu betrachten sey: so giebt er zwar zu, dafs in der Sammlung des Wassers an einem Orte (*εἰς συναγωγὴν μίαν*) etwas Widersprechendes zu liegen scheine, da es doch mehrere von einander getrennte Meere gebe, erklärt aber das *μίαν* c. 3. p. 35. sehr bezeichnend durch: *ἵνα μὴ τὸ ἐπιῤῥέον ὕδωρ τῶν δεχομένων αὐτὸ χωρίων ὑπερχεόμενον, μετεκβαῖνον ἀεὶ καὶ ἄλλα ἐξ ἄλλων πληροῦν, πᾶσαν κατὰ τὸ συνεχὲς ἐπικλύσῃ τὴν ἤπειρον*, und scheint ebenfalls auf die oben aus *Gen.* 1, 10. angeführten Worte hinzuweisen, wenn er c. 4. sagt: *ἔδειξέ σοι, ὅτι πολλὰ ἦν κατὰ πολλοὺς τόπους διῃρημένα τὰ ὕδατα.* Dasselbe wiederholt Ambrosius *Hexaëm.* III. c. 2. §. 9 sqq., und er spricht namentlich § 12. seine Ansicht sehr deutlich in den Worten aus: *Una aquarum iugisque et continua congregatio est, sed diversi sinus maris.* Noch anschaulicher sucht die Einheit des Ortes Theodoretus *Interrog. in Gen.* 12. p. 16. darzustellen, wo es heifst: *Μία μὲν ἐστι τῶν ὑδάτων συναγωγή· τὰ πελάγη γὰρ ἀλλήλοις συνήρμοσται· τὰ μὲν κάτωθεν διά τινων ὑπογείων πόρων· τὰ δὲ καὶ κατ᾽ αὐτὴν τὴν ἐπιφάνειαν, πληθυντικῶς δὲ πάλιν τὰς συναγωγὰς ὠνόμασεν.* Nachdem er dann mehrere zwischen Ländern gelegene Meere und den Ocean aufserhalb derselben als die Erde umströmend angeführt, schliefst er mit den Worten: *τούτου χάριν, ὡς μὲν συνημμένην, συναγωγὴν μίαν ὠνόμασεν· ὡς δὲ διῃρημένας, συναγωγάς.* Führt uns nun Theodoretus in den Worten: *διά*

bestimmt war, die zurückgebliebene zu grofse Feuchtigkeit aber (ܡܝܬܪܘܬܐ ܕܪܛܒܘܬܐ) dem Gedeihen dieser Pflanzenwelt nur nachtheilig seyn konnte: so mufste erst dieselbe ver-

---

τινων ὑπογείων πόρων, der Ansicht Ephräms näher, welche noch weiter unten (Anm. 6. 7.) angeführt werden wird: so liegt hier allerdings die von mehrern Kirchenlehrern aufgeworfene und zum Theil beantwortete Frage vor, auf welche schon Ephräm (vergl. 2. Kap. Anm. 40.) aufmerksam gemacht hatte: wie nämlich, da doch von den erdbedeckenden Gewässern alle Tiefen ausgefüllt seyn mufsten, von einer Sammlung an einem Orte die Rede seyn könne, ohne dafs mit der Oberfläche der Erde eine Veränderung vorgenommen wurde. Dieser Frage begegnet Severianus Gabalit. *Orat. de mundi creat.* III. c. 1. p. 454 sq. gegen die *Anomöer* dahin, dafs er ihnen auf ihr: *ποῦ συνήχθη; εἰς τὴν θάλασσαν· οὐ γὰρ ἦν τότε πεπληρωμένη ἡ θάλασσα; ἡ γῆ ἐπεπλήρωτο, πάντως καὶ ἡ θάλασσα. ποῦ οὖν ϙυνήχθη;* p. 455. erwiedert: *ὅτε τὴν γῆν ἐποίησεν ὁ θεός, οὐδέπω ἦν τὰ κοιλώματα τῶν ὀρέων· ἀλλ' ἅμα εἶπεν· συναχθήτω τὸ ὕδωρ, καὶ ἐῤῥάγη ἡ γῆ, καὶ κόλπους ἐποίησεν.* Eben so redet auch Gregorius Nyss. *Ἀπολογ. in Hex.* p. 19. von solchen Behältern für die Aufnahme und Begrenzung der Meere, welche vor ihrer Sammlung nicht vorhanden seyn konnten, was er p. 20. in den Worten: *εἰ γὰρ ἀναγκαίως ἐνταῦθα πρὸς ὑποδοχὴν τῶν ὑδάτων ἡ γῆ σχηματίζεται, οἷόν τισι κόλποις τὸ ῥευστὸν αὐτῶν περιείργουσα, καὶ τῇ ἀστάτῳ τῶν ὑδάτων φύσει, τῷ ἰδίῳ σταθερῷ περιεχομένη τὸ στάσιμον* u. s. w. deutlicher zu erkennen giebt. Wenn ferner Basilius *Homil. in Hex.* IV. c. 4. p. 35. erklärt: *καὶ μηδεὶς λεγέτω, ὅτι εἴπερ ἦν ὕδωρ ἐπάνω τῆς γῆς, πάντως πᾶσαι αἱ κοιλότητες, αἱ νῦν τὴν θάλασσαν ὑποδεξάμεναι, πεπληρωμέναι ὑπῆρχον*, und die Frage daran knüpft: *ποῦ τοίνυν ἔμελλον γίνεσθαι τῶν ὑδάτων αἱ* (p. 36.) *συλλογαὶ, προκατειλημμένων τῶν κοιλων?* so folgt auch er bei Beantwortung derselben der Annahme, dafs diese Vertiefungen zugleich mit ihrer Sammlung erst entstanden, indem er sagt: *ὅτι τότε καὶ τὰ ἀγγεῖα συγκατεσκευάσθη, ὅτε ἔδει πρὸς μίαν σύστασιν ἀποκριθῆναι τὸ ὕδωρ. — — τότε τῆς εὐρυχωρίας τῷ προστάγματι τοῦ θεοῦ δημιουργηθείσης, ἐπ' αὐτὴν συνεδόθη τῶν ὑδάτων τὰ πλήθη.* Diesem Befehle unterwirft er aber nicht nur die unmittelbar die Erdoberfläche umschliefsenden Gewässer, sondern auch diejenigen, welche die schon vorhandenen Vertiefungen derselben ausfüllten, c. 5. p. 37., wo es heifst: *ὅτι οὐ μόνον τὸ πλεονάζον ὕδωρ ἀπεῤῥύη τῆς γῆς, ἀλλὰ καὶ ὅσον ἀνεμέμικτο αὐτῇ διὰ βάθους καὶ τοῦτο ὑπεξῆλθε τῷ ἀπαραιτήτῳ προστάγματι τοῦ δεσπότου πεισθέν.* — Augustinus endlich, welcher *de Gen. ad lit.* I. c. 12. von derselben Betrachtung ausgeht, und folgende Fragen aufstellt: *Quo ergo congregatae sunt aquae, si totam terram prius occupaverant, illae scilicet, quae detractae sunt, ut terra nudaretur, in quam partem congregatae sunt? Si enim erat aliquid nudum terrae, quo congregarentur, iam apparebat arida, nec totum abyssus oc-*

trecknen, was entweder innerhalb der dritten Nacht, oder, wie alles Uebrige, augenblicklich geschehen und unmittelbar diesem Kosmos mit Anbruche des dritten Tages vorangehen konnte [4]). Nachdem aber das Trockene hervorgetreten war,

---

cupabat. Si autem totum texerant, quis erat locus, quo colligerentur, ut terrae ariditas appareret? Num quidnam in altum congregatae sunt — —? tritt, nachdem er noch eine mögliche Erklärung in den Worten: *An forte rarior aqua velut nebula terras tegebat, quae congregatione spissata est, ut ex multis eas partibus, in quibus arida posset aparere, nudaret?* vorgeschlagen, doch auch der allgemeinen Ansicht bei, indem er sagt: *Quanquam et terra longe lateque subsidens potuit alias partes praebere concavas, quibus confluentes aquae reciperentur, et appareret arida ex his partibus, unde humor abscederet.* Allein wie weit diese Vorstellungen der naturgemäſsern Ansicht Ephräms, die wir bereits Kap. 1. kennen gelernt haben, nachstehen, braucht wohl hier kaum weiter erörtert zu werden. Den durch diese Sammlung der Gewässer hervorgebrachten Kosmos aber schildert Ambrosius *Hexaëm.* V. c. 11. § 34. in den Worten: *Et quae pratorum gratia vel hortorum amoenitas potest caerulei maris aequiparare picturam?*

4) Die Worte der Schrift, *Gen.* 1, 9.: ὀφθήτω ἡ ξηρά, erklärt Ephräm als ein Ereigniſs der dritten Nacht, und läſst dasselbe mit dem Momente eintreten, als die Gewässer sich zu Meeren sammelten. Denn T. I. p. 15. E 1 sqq. heiſst es: *Obgleich aber die Gewässer sogleich auf das göttliche Wort in der Nacht sich gesammelt hatten, so ward doch die Oberfläche der Erde im Augenblicke trocken.* Eine ausführlichere Erklärung dieser Worte aber und namentlich darüber, warum es nicht: ὀφθήτω ἡ γῆ, heiſse, giebt Basilius *Homil. in Hex.* IV. c. 5. p. 37., und während er zunächst bemerkt: ἵνα μὴ πάλιν αὐτὴν ἀκατάσκευον ἐπιδείξῃ, πηλώδη οὖσαν καὶ ἀναμεμιγμένην τῷ ὕδατι, οὔπω τὴν οἰκείαν ἀπολαβοῦσαν μορφὴν οὐδὲ δύναμιν. ὁμοῦ δὲ, ἵνα μὴ τῷ ἡλίῳ τὴν τοῦ ἀναξηραίνειν τὴν γῆν αἰτίαν προσθῶμεν, πρεσβυτέραν τῆς τοῦ ἡλίου γενέσεως τὴν ξηρότητα τῆς γῆς ὁ δημιουργὸς παρεσκεύασεν; wobei er an das augenblickliche Vertrocknen, das Ephräm annahm, erinnert, schildert er uns zugleich auch die darin ausgedrückte natürliche Beschaffenheit dieses Elementes in den Worten: ὅτι ἡ μὲν ξηρὰ τὸ ἰδίωμά ἐστι, τὸ οἱονεὶ χαρακτηριστικὸν τῆς φύσεως τοῦ ὑποκειμένου, ἡ δὲ γῆ προσηγορία τίς ἐστι ψιλὴ τοῦ πράγματος. — und: ᾧ τοίνυν ἰδίως ὑπάρχει τὸ ξηρὸν, τοῦτο ἐπικέκληται γῆ. Da aber kein in die Sinne fallender Gegenstand aus einem einfachen Stoffe bestehe, sondern mit einem andern ihm zunächst verwandten vermischt sey, was auch von der Erde gelte (p. 38) und bei allen übrigen Elementen der Fall sey, demnach eine gegenseitige Verbindung und Vermischung nothwendig mache: so will er die Erde nicht von dem, was später hinzukam, sondern wegen ihrer ersten ursprünglichen Beschaffenheit das Trockene oder ξηρὰ genannt

ging mit der Erde selbst, welche bisher eine sphärische oder kugelförmig ebene Gestalt gehabt hatte, in so fern eine

---

wissen. So sagt auch Ambrosius *Hexaëm.* III. c. 2. § 7.: *Quae* (*lectio*) *aperte probat, post congregationem aquae, quae erat super terram, et post derivationem eius in maria apparuisse aridam*, und er bemerkt c. 4. § 17. über diesen Ausdruck: *Terra enim potest et luto esse permixta, aquis madida, cuius species superfusis aquis appareat. Arida autem non solum ad genus, sed etiam ad speciem terrarum refertur, ut sit utilis, sicca, habilis et apta culturis. Simul prospectum est, ne videatur sole magis quam Dei praecepto esse siccata, quia arida facta est, antequam sol crearetur. — Arida enim expressio naturae est, terra appellatio quaedam simplex negotii, quae in se habeat proprietatem* (vgl. § 18. und vorher Basilius a. a. O.). — § 19.: *Naturalis enim proprietas siccitas terrae est: haec ei praerogativa servata est; principalis ergo siccitas.* Denselben Gedanken drückt Severianus Gabalitan. *Orat.* III. c. 1. p. 455. so aus: ξηρὰ ἐγίνετο, ἐπεκλήθη δὲ γῆ. — χωρισθέντων τοίνυν τῶν ὑδάτων, προῆλθεν ἡ ξηρὰ, ὄψιν ἔχουσα γῆς μεμεθυσμένης· νεωστὶ γὰρ ὑπεχώρησαν τὰ ὕδατα. Bei Chrysostomus heifst es *Homil. in Gen.* V. p. 44. in demselben Sinne, die Gewässer hätten sich gesammelt: ἵνα φανῇ ἡ ξηρὰ, καὶ τότε καὶ ταύτῃ τὸ οἰκεῖον ἐπιθῇ ὄνομα, was er sogleich durch die Worte erklärt: καὶ ἐκάλεσε ὁ Θεὸς τὴν ξηρὰν γῆν. Damit stimmt auch das überein, was er eben daselbst in den Worten ausdrückt: δείκνυσιν ἡμῖν αὐτῆς τέως τὸ πρόσωπον, ἐπιθεὶς αὐτῇ τὴν οἰκείαν προσηγορίαν. — Mit dem Lichtaufgange des dritten Tages verbindet Ephräm das Entstehen der Pflanzen (βλαστησάτω ἡ γῆ, *Gen.* 1, 11. vergl. noch Kap. 1. Anm. 33.); denn T. I. p. 15. E 5 sqq. sagt er: *Nachdem dieses Beides* (nämlich die Gewässer gesammelt und die Erde getrocknet war) *sich ereignet hatte, befahl er der Erde am Morgen, hervorzubringen Gras und Kräuter aller Art* u. s. w. (vergl. noch T. I. p. 120. E 8 sqq.). Basilius erklärt es *Homil. in Hexaëm.* V. c. 1. p. 40. für ein aus der Entfernung der Gewässer nothwendig folgendes Naturgesetz, welches seitdem unverändert blieb, bei seinem ersten Eintreten aber unabhängig von der Einwirkung der Sonne, die noch nicht geschaffen war, seyn sollte. Ambrosius aber, welcher *Hexaëm.* III. c. 6. § 26. dasselbe wiederholt, fügt noch sehr treffend als Erklärung der Worte: *germinet terra*, hinzu: *ipsa per se — — nullum alterius quaerat auxilium, non cuiusdam indigeat ministerio.* Chrysostomus, welcher ebenfalls darin ein Werk des Augenblicks erkennt, das nothwendig auf die Sammlung der Gewässer folgen mufste, erklärt sich darüber *Homil. in Gen.* V. p. 45. in den Worten: καὶ εὐθέως ἡ γῆ τὰς οἰκείας ὠδῖνας διεγείρουσα πρὸς τὴν τῶν σπερμάτων βλάστην ἑαυτὴν ἠυτρέπισε, so dafs ἑαυτὴν ebenfalls den Einflufs der Sonne und aller Gestirne ausschliefst, worüber er sich auch noch in dem weitern Fortgange seiner Rede weiter verbreitet. Auch findet er, wie

Veränderung vor, als nun plötzlich auf ihr Berge und Thäler erscheinen. Denn dafs man hier nicht daran denken könne, dafs sich dieselben schon vom Anfange der Erdschöpfung an unter den Gewässern befunden und bei deren Wegströmen nur zum Vorschein gekommen, verbietet der Ausdruck, „sie verlasse (ܬܫܒܘܩ) ihre sphärische ebene Gestalt, und es entstehen auf ihr Erhöhungen nach Aufsen und Vertiefungen nach Innen (d. h. Höhen und Thäler) auf ihrer Oberfläche“. Die hier genannten Vertiefungen aber sollten nicht der Ort seyn, wo sich die Gewässer zu Meeren sammelten, da sie ausdrücklich davon ausgenommen und zugleich mit den Höhen zum Aufenthalte für Menschen und Thiere bestimmt werden. Auch nennt sie uns Ephräm als Oerter, welche bebaut werden konnten [5]).

---

vorher Ambrosius, in dieser Anordnung die Belehrung niedergelegt: ὅτι — τῷ προστάγματι εἴκουσα ἡ γῆ πάντα τὰ σπέρματα ἐπιδίδωσιν, οὐδενὸς ἑτέρου δεηθεῖσα πρὸς συνεργίαν, und spricht sich noch deutlicher darüber *Homil.* VI. p. 55. in den Worten aus: ἵνα μηδενὶ ἐξῇ τῶν μετὰ ταῦτα λέγειν, ὅτι ἄνευ τῆς τούτου (ἡλίου) συνεργείας, οὐκ ἂν ἐτελεσφορήθη τὰ ἀπὸ τῆς γῆς. διὰ τοῦτο δείκνυσί σοι πρὸ τῆς τούτου δημιουργίας ἅπαντα πεπληρωμένα· ἵνα μὴ τούτῳ ἐπιγράφῃς τῶν καρπῶν τὴν τελεσφόρησιν· ἀλλὰ τῷ τῶν ἁπάντων δημιουργῷ τῷ ἐξ ἀρχῆς εἰπόντι· βλαστησάτω ἡ γῆ u. s. w. Dieselbe Ansicht findet sich endlich auch bei Severianus Gabalitan. *Orat.* III. c. 2. p. 455., welcher, nachdem er den Unterschied zwischen βλαστησάτω und ἐξαγαγέτω (*Gen.* 1, 11.), festgestellt, und Ersteres darum gewählt glaubt: ἐπειδὴ ἔμελλεν τὰ ὕδατα παραμένειν τῇ γῇ, καὶ πάντως ἐξ αὐτῆς προέρχεσθαι, Letzteres dagegen (p. 456.): ἐπειδὴ ἅπαξ (τὰ ζῶα) ἀπὸ γῆς γεννηθέντα, οὐκέτι πάλιν ἀπὸ γῆς, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῶν διαδόχων τίκτονται, die Sonne und den Mond darum am vierten Tage geschaffen seyn läfst: ἐπειδὴ οὐδέπω ἦσαν καρποὶ οἱ ὀφείλοντες θάλπεσθαι. — καὶ ἵνα μὴ νομισθῇ πάλιν, ὅτι τῇ φύσει τοῦ ἡλίου ἐβλάστησαν (οἱ καρποί). Ephräms Ansicht unterscheidet sich demnach von der angeführten dadurch, dafs er die Lichtwirkung keinesweges von dem ersten Hervorsprossen der Pflanzen ausschliefst, also auch hier bemüht ist, das Naturgesetz genau mit dem göttlichen Worte zu verbinden, was, wenn es auch die übrigen Kirchenlehrer nicht geradezu bestritten, doch in so fern verworfen zu haben scheinen, als sie in der Sonne und den Himmelskörpern keine neuen Lichtschöpfungen annehmen, sondern in ihrer Bildung ebenfalls nur eine Concentrirung des Urlichtes erkannten.

5) Diese von Ephräm T. I. p. 121. A 4 sqq. aufgestellte Meinung, wo es heifst: *Diesen Abyssus also theilte* (spaltete) *Gott. Darauf be-*

Die Gewässer dagegen drangen in das Innere der Erde, und reichten von da nach Oben bis an die Oberfläche derselben. Sie flossen daher, wie schon gesagt worden ist, durch dieselben Oeffnungen in die Räume zurück, aus denen sie bei ihrer Schöpfung nach der Oberfläche ausgeströmt waren, und welche jetzt gleichsam für sie wieder eröffnet wurden [6]). In diesen Zugängen und Oeffnungen durch die ganze Erde (ܡܥܒܪ̈ܐ) sollten die Gewässer nicht allein wie in Adern (ܫܪ̈ܝܢܐ) strömen, sondern sie sollten auch für die Luft zugänglich seyn (ܠܡܥܒܪ̈ܐ ܕܡܝ̈ܐ ܘܐܐܪ), und aus ihnen

fahl auch Gott der Erde, dafs sie verlasse ihre sphärische und ebene Gestalt, damit auf ihr entständen Erhöhungen nach Aufsen und Vertiefungen nach Innen, und Berge und Thäler auf ihrer Oberfläche. — Diese Oerter aber, welche sich vertieften und erhöhten, sollten seyn (dienen) *zur Wohnung der Menschen und zum Aufenthalte der Thiere und zur Hervorbringung der Pflanzen und der Saaten,* erinnert an die Vorstellung, welche Plato *Timaeus* p. 30. in den Worten vorträgt: *Λεῖον δὲ δὴ κύκλῳ πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπηκριβοῦτο, πολλῶν χάριν*, woraus er besonders die kreisförmige Bewegung ableitet (*διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ — — ἀπειργάσατο ἐκείνων*). Vergl. noch p. 29. Dafs aber die übrigen Kirchenlehrer, aufser Severianus Gabalitanus, welcher in vielen seiner Ansichten dem Ephräm folgt, und hierüber sich *Orat.* III. c. 1. p. 455. so äufsert: *ὅτε τὴν γῆν ἐποίησεν ὁ Θεός, οὐδέπω ἦν τὰ κοιλώματα τῶν ὀρέων*, diese Meinung nicht theilten, ergiebt sich unter Anderm aus Ambrosius *Hexaëm.* III. c. 3. § 14., wo es heifst: *Si diluvium Noe tempore abscondit et montes, quando aquarum iam et super coelos et infra firmamentum fuerat facta discretio, quanto magis dubitari non potest etiam montium vertices illa superfusione latuisse.* Basilius widerlegt diese Ansicht *Homil. in Hex.* IV. c. 4. p. 35. in den Worten: *αἵτε γὰρ τῶν ὀρῶν κοιλότητες φάραγξι βαθείαις ὑπεῤῥηγμέναι, εἶχον τῶν ὑδάτων τὴν συλλογήν· καὶ προσέτι πεδία πολλά τε καὶ ὕπτια οὐδὲν τῶν μεγίστων πελαγῶν κατὰ τὸ μέγεθος ἀποδέοντα· καὶ αὐλῶνες μυρίοι, καὶ αἱ κοιλάδες κατ' ἄλλα καὶ ἄλλα σχήματα κοιλαινόμεναι, πάντα ὑδάτων τότε πεπληρωμένα, ἀπεκενώθη τῷ θείῳ προστάγματι, πρὸς μίαν συναγωγὴν τοῦ πανταχόθεν ὕδατος συνελασθέντος.*

6) Wie Ephräm T. I. p. 121. B 5 sq. die Gewässer bei ihrer Sammlung in die innern Räume zurücktreten läfst (vergl. Kap. 1. Anm. 39. und 40.), durch deren Strömung nach Aufsen die Meere unaufhörlich angefüllt werden, so heifst es auf ähnliche Weise bei Philo *de mundi opif.* p. 8. von denselben: *διὸ φλέβας μαστοῖς ἐοικυίας ἐπλήμμυρε, αἳ στομωθεῖσαι, ποταμοὺς καὶ πηγὰς ἔμελλον ἀναχεῖν.*

sollten Wärme und Kälte aufsteigen, wie sie wechselnd (ܠܥܕ̈ܢܐ ܐܝܟ ܕܡܫܚܠܦܝܢ) zur Erhaltung der Pflanzen und Thiere zuträglich wären; erstere namentlich zur Winterszeit, wo sich die Sonne nach Mittag hinneige, und durch kalte Winde, Schnee, Eis und Stürme die Sonnenwärme gleichsam abgestumpft den Pflanzen, Bäumen und Saaten sich zu entziehen pflege [7]).

In dieser Zeit, welche selbst einen nachtheiligen Eindruck auf den Körper der Menschen und Thiere äufsere, entzündet sich nach Ephräms Ansicht das in die innere Erde zurückgedrängte Feuer, und verbreitet sich aus und durch diese Gänge und Risse der Erde durch die Adern der Bäume [8]). Auch theilt sich dann die im Innern der Erde entwickelte Wärme den Wasserquellen mit, welche durch sie statt der kalten Lüfte warme Dünste ausströmen und die Kälte mäfsigen [9]).

Diese hier von Ephräm ausgesprochene Meinung hängt unmittelbar mit dem zusammen, was er uns vorher von der Entwickelung des Feuers, welches er sich in der Erde verborgen dachte, mittheilte; und wenn es kurz darauf bei ihm

---

7) T. I. p. 121. B 7 sq. — C 1 sqq.: *Damit aufsteigen sollten aus dem Innern der Erde durch diese Adern und Gänge Kälte und Wärme zum Nutzen der Erde, der Pflanzen, der Saaten, der Thiere und der Vögel nach den wechselnden Zeiten, vorzüglich zur Winterszeit, wenn hinabsteigt und sich neigt die Scheibe der Sonne nach Mittag* (Süden), *und wenn wehen die kältesten Winde, und Schnee und Eis und Stürme und Wirbel sich erzeugen, und sich abstumpft die Hitze der Sonne.*

8) T. I. p. 121. D 1 sqq.: *Und damit nicht austrockne die Kälte die Bäume, Saaten und Pflanzen, und nicht stürben die Menschen und Thiere vor Kälte, entzündete sich das Feuer, das sich unter denselben* (Gängen) *befindet.* Ueber das Centralfeuer der Pythagoräer vergl. Aristoteles *de coelo* II. c. 13. und eine ähnliche Annahme bei Ambrosius *Hexaëm.* II. c. 3. § 12.

9) T. I. p. 121. E 1 sqq: *Durch die Ausströmung der Wärme, welche aus dem Innern der Erde aufsteigt, theilten sich die Gewässer der Quellen, und statt der kalten Winde stieg auf aus den Gewässern ein warmer Dunst, und diese warmen Strömungen stiegen von Unten herauf und mäfsigten* (eig. stumpften ab) *die heftige Kälte.* Vergl. dagegen Gregorius Nyss. *Ἀπολογ. in Hex.* p. 35.

heifst, dafs sich das Licht der drei ersten Tage bei Einbruche der Nacht in die Gewässer versenkt habe; so wird man nicht leicht verkennen, wie diefs mit seiner mitgetheilten Ansicht zusammenhange, und wie er unablässig bemüht war, Einheit und Zusammenhang in seine Darstellungen zu bringen. Diefs geschieht für gegenwärtigen Fall noch dadurch, dafs er darauf aufmerksam macht, wie namentlich auch Vögel zur Nachtzeit sich gern über Quellen und Flüssen aufzuhalten pflegen, um die von dort aufsteigende Wärme einzuathmen und sich daran zu erquicken [10]). Eben so erzählt er uns, dafs die Bewohner des hohen Nordens aus den Gebirgen, die man die Warzen des Nordens (ܬܕܐ ܕܓܪܒܝܐ) zu nennen pflege, zur strengen Winterszeit an die Ufer des Flusses wandern, welcher der Feuerstrom heifse (ܢܗܪܐ ܕܢܘܪܐ). Dafs er aber behauptet, dieser Feuerstrom habe sich in der Nähe dieser kalten krystallenen Bergmassen, die Säulen gleich die äufsersten Enden der bewohnten Erde begrenzen, befunden, und dafs jenseit dieses Stromes der die Erde wie eine Mauer umgürtende Ocean seinen Anfang genommen, in welchem sich kein lebendiges Geschöpf rege, und über welchen nach der Ansicht der Griechischen Philosophen kein Vogel hinausgeflogen sey: diefs soll die angefangene Beweisführung in ihrer äufsersten und letzten Beziehung vor Augen stellen, und darthun, dafs kein Theil der Erde davon ausgeschlossen gedacht werden könne, und dafs da, wo die erstarrte Natur am meisten hervortrete, auch das Feuer in seiner Kraft den entschiedensten Gegensatz bilde [11]).

---

10) T. I. p. 121. F 1 sqq.: *Die Vögel aber ruhen in den Nächten über den Gewässern der Flüsse und Quellen, und erwärmen sich an dem Dunste, welcher aus den Flüssen und Quellen aufsteigt.*

11) Diese Darstellung, welche sich bei Ephräm T. I. p. 121. F 5 sqq. in den Worten findet: *Auch diejenigen Menschen, die im Norden wohnen innerhalb der Berge, welche die Warzen des Nordens genannt werden, begeben sich in den kalten Tagen des Winters hinab zu den Ufern des Flusses, welchen sie Feuerstrom nennen. Denn diese beiden Berge, welche die Warzen des Nordens genannt werden, sind krystallene Massen* (eig. Felsen), *und jenseit derselben giebt es keine Wohnung für Menschen,*

So waren demnach schon bei der Sammlung der Gewässer auch zugleich die ersten Keime der Entwickelung

---

weil über diesen Flufs hinaus Nichts sich befindet als der Ocean, das grofse Meer, dasselbe, welches die ganze Erde umgiebt, und in welchem sich kein lebendes Wesen befindet (eig. kein Gewürm, welches kriecht), *wie einige der Griechischen Weisen berichten, und über welches hinaus auch kein Vogel zu fliegen im Stande ist, weil, gleichwie eine Mauer um die Städte gezogen ist, so auch dieses den Erdkreis umgiebt*, — erinnert uns in Bezug auf das, was hier vom Ocean gesagt wird, an das Bild, welches Ephräm sich von dem Paradiese entwarf (vergl. meine Abhandlung über das Paradies in der *Zeitschrift für die historische Theologie* Bd. 1. St. 1. S. 143 fg.), zwischen welchem und der Erde nach Homerischer Weltbildung der Ocean als Grenze lag. Dachte sich nun Ephräm noch weiter den äufsersten Rand der Erdscheibe von Bergen eingefafst (vergl. das bei den Arabern die Erde jenseit des Oceans umkreisende Gebirge قاف = *Kaf*), in deren nördlicher Kette diese beiden krystallenen Bergmassen hervorragten, und hinter welchen er den hier genannten Feuerstrom fliefsen läfst: so könnte man freilich hier fragen, ob derselbe, dem Oceane gleich, aber noch vor demselben, die ganze Erdscheibe eingeschlossen habe, was aber eben so seiner Ansicht von der Gestalt der Erde, die er sich als eine sphärische Kugel dachte (vergl. Kap. 2. Anm. 5.), entgegen seyn würde, als sich überhaupt eine solche Annahme nicht aus unserer Stelle nachweisen läfst. Dafs er aber dabei an die letzten bewohnbaren, im äufsersten Norden gelegenen Gegenden gedacht habe, ergiebt sich deutlich aus vorliegender Stelle; davon aber, wie weit hinaus er sich diese Grenze dachte, hängt nothwendig auch die nähere Bestimmung ab, welche Berge er unter diesen beiden Endpuncten verstanden habe. Da aber überhaupt der Norden den Alten eine *terra incognita* war (vgl. צָפוֹן mit צָפַן), so könnte hier eine ähnliche Vorstellung zum Grunde liegen, wie bei den **Hindu**, welche ihren Götterberg *Meru* ebenfalls in den äufsersten Norden, der von dem ungeheuern Himala oder Himalaja (Schneegebirge) begrenzt wurde, versetzten, und Sonne, Mond und Sterne um denselben herum sich bewegen liefsen; was vielleicht Ephräm, da er dieser Annahme nicht folgen konnte, durch das Bild des Feuerstromes auszudrücken bemüht war. Ein ähnlicher Mythus findet sich auch bei dem **Zend-Volke**, deren Götterberg البرج oder البرز (*Albordsch*) als der höchste aller Berge ebenfalls im Norden zu suchen ist, wobei man wahrscheinlich an den nach Norden ihre Welt begrenzenden Kaukasus nebst den übrigen Hochgebirgen Armeniens und Georgiens zu denken hat. Diesem ähnlich versetzen auch die **Zabier** den Sitz des *Herrn des Lichtes* in den hohen Norden (ܓܪܒܝܐ ܪܡܐ), *Cod. Nas.* T. I. p. 6. Und wenn noch im sechsten Jahrhunderte **Cosmas Indicopleustes** in

aller Erzeugnisse in die Erde gelegt, wie sie von da an nach unabänderlichen Gesetzen vor sich gehen sollte, und auch hier die Verkettung von Ursache und Wirkung festgehalten.

Die Sammlung der Gewässer und das Hervortreten des trockenen Landes waren aber das Werk der einbrechenden dritten Nacht, und das dritte Tageslicht brachte mit seinem Erscheinen (ܡܒܟܪܐ) Kräuter, Pflanzen und Bäume in der gröfsten Mannichfaltigkeit hervor. Da aber diese Zeugung Entwickelung aus Saamen vorauszusetzen scheint, so bemerkt Jacob von Edessa ganz richtig, dafs, da in dem göttlichen Befehle die Entstehung desselben erst ein Erzeugnifs der Pflanzen und Bäume selbst seyn sollte, gegenwärtig das göttliche Wort die Stelle des Saamens (ܕܘܟܬ ܙܪܥܐ) vertrat, aus welchem fortan die Entstehung und Bildung desselben hervortreten sollte. Hat nun Ephräm selbst darauf nicht ausdrücklich aufmerksam gemacht, so liegt doch derselbe Gedanke auch in seiner Erklärung, nach welcher er Entstehung und Vollendung aller Erzeugnisse der Erde für ein Werk des Augenblicks erklärt, indem er sagt: *Waren auch die Kräuter bei ihrer Schöpfung Erzeugnisse des Augenblicks* (ܒܢܝ ܫܥܬܐ), *so erschienen sie doch als Erzeugnisse der Monate* (ܒܢܝ ܝܪܚܐ). Und eben so heifst es von den Bäumen: *Waren sie auch das Werk eines Tages* (ܒܢܝ ܝܘܡܐ), *so erschienen sie doch* (nach der völligen Ausbildung ihrer Früchte und Zweige zu urtheilen)

---

seiner *Topograph. Christ.* in der *Collectio nova patrum et scriptorum ed. Montfaucon* (Paris 1707) T. II. p. 113 sqq. einen kegelförmigen Berg (κῶνος) als Sitz der Gottheit im äufsersten Norden erwähnt, um welchen ebenfalls Sonne, Mond und Sterne kreisen: so konnte auch wohl Ephräm in dieser Stelle von einem ähnlichen Mythus ausgehen, obwohl ihm dabei ein bestimmtes, auf seiner Erdtafel befindliches Gebirge vorschweben mochte, dessen nähere Bezeichnung aus seiner Mittheilung nicht herausgefunden werden kann. Vergl. Gesenius *Commentar über den Jesaias* Th. 2. S. 316 ff. und meine Abhandlung *über das Paradies* a. a. O. Bd. 1. St. 1. S. 190 f.

als Erzeugnisse von Jahren (ܥܒ̈ܕܐ ܕܫܢ̈ܐ) [12]. Denn das hervorgebrachte Gras diente den Thieren zur Nahrung, wel-

---

12) In diesen beiden aus Jacob von Edessa und Ephräm angeführten, sich einander gleichsam ergänzenden Stellen heifst es bei Ersterm T. I. p. 123. C 7 sqq.: *Am dritten Tage wurden auch die Früchte mit den Bäumen der Erde geschaffen, — durch dieses Wort legte er in dieselbe* (in die Erde) *die bleibende, bildende und erzeugende Kraft, und statt des Saamens erfüllte sie* (die Erde) *dieses Gebot.* Ephräm aber drückt dasselbe T. I. p. 15. E 8 sqq. nach der im Texte mitgetheilten Uebersetzung aus. Darin geht schon Philo *de mundi opif.* p. 8. Beiden voran, wenn er sagt: *ἐπεβρίθει δὲ πάντα καρποῖς εὐθὺς ἅμα τῇ πρώτῃ γενέσει, κατὰ τὸν ἐναντίον τρόπον, ἢ τὸν νῦν καθεστῶτα.* Die Früchte selbst nennt er darauf: *οὐκ ἀτελεῖς, ἀλλ' ἀκμάζοντας, εἰς ἑτοιμοτάτην καὶ ἀνυπέρθετον χρῆσιν καὶ ἀπόλαυσιν,* und findet p. 9. den Grund der frühern Schöpfung der Pflanzen und Bäume vor den Gestirnen, welche doch in der Folge ihren Einflufs auf das Gedeihen derselben äufserten, darin, *ἵνα μηδενὶ γενητῷ τὰς πρώτας ἀνατιθέναι τινὲς τολμῶσιν αἰτίας,* was bei Weitem der Meinung vorzuziehen ist, die sich hierüber bei Theodoret findet. Dieser beantwortet die Frage (*Interrog. in Gen.* XVI. p. 19.): *Τί δήποτε τὰ μὲν φυτὰ πρὸ τῶν φωστήρων ἐποίησε, τὰ δὲ ζῶα μετὰ τούτους?* so: *Ὀφθαλμοὺς ἔχει τὰ ζῶα, καὶ τοῦ φωτὸς τὴν ὑπερβολὴν οὐκ ἂν ἤνεγκε. τοῦτο δὲ διανεμηθὲν εἰς τοὺς μικροὺς καὶ μεγάλους φωστῆρας σύμμετρον τῇ ὄψει τῶν ζώων ἀφίησιν αἴγλην. τῶν δὲ φυτῶν ἡ φύσις αἰσθήσεως ἄμοιρος.* Der Ansicht des Philo folgte dagegen Basilius, welcher *Homil. in Hex.* VI. c. 2. p. 51. bemerkt: *ἡ γῆ πεπλήρωτο τοῖς οἰκείοις γεννήμασι, — ἥλιος δὲ οὔπω ἦν καὶ σελήνη, ἵνα — μήτε τῶν ἐκ τῆς γῆς φυομένων δημιουργὸν, οἱ τὸν θεὸν ἀγνοήσαντες ἡγήσωνται.* Ambrosius, welcher diesen Gedanken noch weiter ausführt, sagt unter Anderm: *Hexaëm.* IV. c. 1. § 1.: *Quid igitur praevidit altitudo sapientiae et scientiae Dei, ut prius inciperent ligna esse, quam illa duo mundi luminaria, — nisi ut cognoscerent omnes divinae testimonio lectionis, terram sine sole posse esse foecundam,* und III. c. 6. § 27.: *Sciant omnes, solem auctorem non esse nascentium.* Dasselbe bestätigt endlich auch Chrysostomus *Homil. in Gen.* VI. p. 55. in den Worten, welche bereits vorher Anm. 4. angeführt worden sind. Hierzu vergl. noch Tertullianus *adv. Hermog.* c. 22. p. 276. c. 29. p. 280. *adv. Marc.* II. c. 11. p. 462. Wenn aber Jacob von Edessa hierbei alle Entwickelung aus Saamen ausschlofs, welcher aus dieser Schöpfung erst hervortretend die Grundlage des spätern Naturgesetzes würde, und auch durch diesen Gedanken die freie Schöpferkraft Gottes auf würdige Weise recht deutlich vor Augen stellt: so steht dieser Ansicht die Meinung des Augustinus gegenüber, welche er *de Gen. ad lit.* V. c. 4. aus *Gen.* 2, 4. 5. entwickelt. Bei dieser Untersuchung geht er nämlich von der Frage aus: *Quid sibi*

che zwei Tage später geschaffen wurden, und das Obst der Bäume war zur Nahrung der ersten Menschen bestimmt,

---

vult, quod sequitur: Cum factus est dies, fecit Deus coelum et terram, et omne viride agri, antequam esset super terram, et omne foenum agri, antequam exortum est? Nachdem er hinzugefügt: *Quid est hoc? Nonne quaerendum est, ubi ea fecerit, antequam essent super terram et antequam exorta sunt? Quis enim non proclivius crederet, tunc ea Deum fecisse, cum exorta sunt, non antequam exorta sunt, nisi admoneretur hoc divino eloquio, ita fecisse Deum, antequam exorirentur, etsi, ubi facta sint, invenire non possit, credat tamen, ante facta quam exorta —?* und die Entscheidung dieser Frage von einem doppelten Gesichtspuncte abhängig gemacht hat, einmal nämlich: *An quod nonnulli putaverunt, in ipso verbo Dei facta omnia, antequam exorirentur in terra?* (wogegen er aber einwendet: *Sed si hoc modo facta sunt, non, cum factus est dies, sed, antequam fieret dies, facta sunt*), sodann: *An in ipsa terra caussaliter et rationaliter, sicut in seminibus iam sunt omnia, antequam evolvant quodammodo atque explicent incrementa et species suas per numeros temporum?* — so entscheidet er sich, indem er das: *exoriri antequam essent super terram*, auf den ideellen Entwurf der Schöpfung, welcher nur den Engeln bekannt sey (*illis enim primordialiter, ut ita dicam, vel originaliter, sicut eam Deus primitus condidit*), bezieht, für das Letztere, und zieht aus den Worten: *Nobis autem secundum rerum antea conditarum administrationem iam per ordines temporum, secundum quam Deus iam illis rebus per senariam perfectionem consummatis usque modo operatur*, den Schlufs: *Caussaliter ergo tunc dictum est, produxisse terram herbam et lignum, id est producendi accepisse virtutem. In ea quippe iam tamquam in radicibus, ut ita dixerim, temporum facta erant, quae per tempora futura erant.* — Wenn ferner Basilius *Homil. in Hex.* V. c. 1. p. 40. mit Jacob von Edessa darin übereinstimmt, dafs er sagt: *ἡ γὰρ τότε φωνὴ, καὶ τὸ πρῶτον ἐκεῖνο πρόσταγμα, οἷον νόμος τις ἐγένετο τῆς φύσεως, καὶ ἐναπέμεινε τῇ γῇ, τὴν τοῦ γεννᾷν αὐτῇ καὶ καρποφορεῖν δύναμιν εἰς τὸ ἑξῆς παρεχόμενος*, dabei aber eine allmälige, wiewohl augenblicklich vollendete (*ἀθρόως* und c. 5. p. 44.: *ἐν ἀκαριαίᾳ χρόνου ῥοπῇ*, so wie c. 10. p. 49.: *θᾶττον τοῦ ἡμετέρου νοήματος*) Entwickelung der Pflanzenwelt annimmt: so verbreitet er sich, indem er Letzteres mit der nachher eingetretenen Ordnung der Pflanzenerzeugung in Verbindung zu bringen sucht (c. 3. p. 42.), weiter über den Sinn der Worte: *σπέρμα σπεῖρον κατὰ γένος*, und behauptet p. 41., dafs bei den Gewächsen, wo diese Fortpflanzung durch erzeugten Saamen nicht wahrnehmbar sey, der Stengel oder die Wurzel die Kraft desselben in sich trage. Da ferner das *κατὰ γένος* zugleich die unwandelbare Natur des Saamens anzunehmen berechtige, so erklärt er die Abweichung von derselben, wie sie zuweilen wahrgenommen werde, für eine *νόσος τις καὶ ἀ-*

die vier Tage später aus dem Paradiese gestofsen wurden[13]).

ῥωστία, welche nicht ihren Grund in dem Saamen selbst, sondern in der Beschaffenheit des Bodens und der Luft habe, und wieder aufgehoben werde (c. 5. p. 44.), *ἐπειδὰν (τὸ σπέρμα) γῆς ἐπιτηδείας καὶ ἀέρων εὐκράτων λάβηται.* Dieselben Gedanken wiederholt auch Ambrosius *Hexaëm.* III. c. 8. § 33. sq. c. 10. § 43. 45. c. 11. § 47. 48. c. 16. § 65. 66. c. 17. § 70. Endlich ist auch die Frage nicht unerörtert geblieben, warum unter so vielen heilsamen und nützlichen Pflanzen auch auf die Gesundheit und das Leben nachtheilig einwirkende geschaffen worden seyen. Basilius beseitiget dieselbe sehr einfach *Homil. in Hex.* V. c. 4. p. 43. dadurch, dafs er sagt: *ἔστι δὲ τούτων οὐδὲν ἀργῶς, οὐδὲν ἀχρήστως γεγενημένον,* wenn uns auch ihr Nutzen nicht sogleich einleuchte, da Alles zu einem besondern Zwecke vorhanden sey. Und wenn Ambrosius *Hex.* III. c. 11. § 47. unter Anderm sagt: *Surrexerat ante floribus immixta terrenis sine spinis rosa, et pulcherrimus flos sine ulla fraude vernabat; postea spina sepsit gratiam floris:* so läfst sich vielleicht daraus der Schlufs ziehen, dafs der schädliche Einflufs einzelner Erzeugnisse der Natur erst dann sich geäufsert habe, als der Mensch aus dem Stande der Unschuld herausgetreten war. (Vergl. Kap. 3. Ephräms Ansicht von dem Frieden, der zwischen den ersten Menschen und den Thieren herrschte.) Ueber denselben Gegenstand äufsert sich auch Theodoretus *Interrog. in Gen.* 13. p. 16., wie Basilius, in den Worten: *Τὸ τοίνυν τούτῳ ἄχρηστον, ἐκείνῳ χρήσιμον, καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις οὐκ ἀναγκαῖα, τοῖς δι᾽ ἀνθρώπων γεγενημένοις ἁρμόδια,* wodurch dieser Einwand vollkommen beseitigt wird. (Vergl. Chrysostomus *Homil. in Gen.* VII. p. 68.) Wenn er aber die Segnung bei den Pflanzen darum weggelassen glaubt, weil bei ihnen der Geschlechtsunterschied wegfalle, der sich bei den Thieren finde (*Interrog.* 17. p. 19.: *τὰ δέ γε ἄλογα ζῶα ἀνὰ δύο παρήγαγεν*): so wird dieser Grund dadurch von Ambrosius aufgehoben, dafs er *Hexaëm.* III. c. 12. § 55. sagt: *Est etiam, quod mireris, ipsis sexus in pomis, est discretio sexus in arboribus,* was er namentlich durch die Palme und den Feigenbaum zu bestätigen sucht.

13) T. I. p. 15. F 6 sqq. Auf ähnliche Weise sagt Severianus Gabalitanus *Orat.* IV. c. 6. p. 471.: *Βλέπε τὴν τάξιν. πρῶτον ἐποίησεν ὁ θεὸς βοτάνην καὶ χόρτον· καὶ τότε τὰ θηρία τρεφόμενα. καὶ εἰ οὐκ ἦν τὰ τρέφοντα, ἄκαιρος ἦν ἡ δημιουργία τῶν ζώων, ζημιουμένη τῶν καρπῶν τὴν ἔνδειαν. ἐποίησε τὰ τρέφοντα, καὶ τότε τὰ τρεφόμενα προπαρασκευάζει, πρῶτον τὰς χρείας, καὶ οὕτως εἰσάγει τὰ τῆς χρείας μεθέξοντα,* und Ambrosius *Hexaëm.* III. c. 7. § 28.: *quia simplicem victum et naturalem cibum reliquis cibis debuit anteferre. Hic enim sobrietatis est cibus, reliqui deliciarum et luxuriae, hic communis omnibus animantibus cibus, ille paucorum.*

Wenn nun aber im zweiten Kapitel der Mosaischen Urkunde das Gedeihen der Pflanzen von der Befruchtung durch den Regen abhängig gemacht wird: so erklärt Ephräm einmal überhaupt diesen ganzen Abschnitt für die weitere Ausführung einzelner Theile der Schöpfung, welche in der ersten Urkunde (*Gen.* 1.) nur kurz berührt worden waren[14]), sodann aber, in wie fern der fragliche Gegenstand mit dem ersten Tagewerke in Verbindung gebracht wird, diese Anknüpfung für keine willkürliche Darstellung (ܠܐ ܡܣܟܠܐ), da Moses hiermit nur habe anzeigen wollen, dafs die am ersten Tage geschaffene Erde noch Nichts hervorgebracht habe[15]). Nach der Annahme aber, dafs dieses Kapitel blofs Ergänzungen des ersten enthalte, erscheint diese Erklärung Ephräms unhaltbar, da der Verfasser der Urkunde in dieser Verbindung vielmehr anzudeuten scheint, dafs die in der Mitte zwischen c. 1. v. 2 bis v. 11. liegende Schöpfung keiner sol-

---

14) Das zweite Kapitel der *Genesis* betrachtet auch Chrysostomus als eine Ergänzung und weitere Ausführung einzelner im ersten nur mit wenig Worten berührten Theile der Schöpfung, wie diefs Ephräm T. I. p. 21. A 1 sqq. annimmt, wenn er sagt: *Nachdem er von der Ruhe am Sabbath und darüber gesprochen, dafs Gott diesen Tag gesegnet und geheiliget, wendet er sich wieder zu der ersten Schilderung der geschaffenen Dinge, um dasjenige, worüber er mit wenig Worten hinweggegangen war, zu erwähnen, und ausführlicher das zu erzählen, was er unberührt gelassen hatte.* Uebereinstimmend hiermit erklärt er sich *Homil. in Gen.* XII. p. 116.: *Ὥςπερ οὖν ἐπὶ τῆς τῶν δημιουργημάτων διηγήσεως οὐ πάντα καθεξῆς λέγει, ἀλλὰ τῶν συνεκτικωτάτων μνημονεύουσα, οὐκέτι καθ' ἓν ἡμῖν ἅπαντα διηγεῖται· οὕτω καὶ τὴν βίβλον πᾶσαν, εἰ καὶ πολλὰ ἕτερα περιέχει, βίβλον γενέσεως οὐρανοῦ τε καὶ γῆς ὠνόμασεν, ἡμῖν καταλιμπάνουσα λοιπὸν διὰ τῆς τούτων μνήμης ἀναλογίζεσθαι, ὅτι πάντα ἀνάγκη ἐν ταύτῃ τῇ βίβλῳ περιέχεσθαι τὰ ὁρώμενα, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ, τά τε ἐν τῇ γῇ.* — Theodoretus aber, welcher hierbei zunächst *Gen.* 2, 6. berücksichtigt, konnte sich allerdings *Interrog. in Gen.* 22. p. 38. der Worte: *ἐν κεφαλαίῳ πάλιν ὁ συγγραφεὺς τὰ περὶ τῆς κτίσεως διηγήσατο*, bedienen, ohne dadurch die vorhergehende Annahme widerlegen zu wollen.

15) T. I. p. 21. C 5 sq. *Obgleich aber diese* (die Pflanzen) *am ersten Tage wirklich nicht geschaffen wurden, weil sie am dritten Tage gemacht worden sind, so hat er doch nicht ohne Grund die Entstehung derjenigen Dinge in den ersten Tag versetzt* (d. i. daran angeknüpft), *die am dritten Tage geschaffen worden sind.*

chen weitern Erörterung und Ergänzung bedurft habe. Es fällt daher in die Augen, dafs Ephräm die Absicht des Verfassers der Urkunde, welcher die Gesetze der Natur überall berücksichtigen wollte, und, was die allgemeine Darstellung überflüssig machte, hier nachzuholen bemüht war, zwar nicht verkannte, dafs er sich aber im vorliegenden Falle zu streng an die äufsere Verbindung hielt. Dem Plane des Verfassers scheint daher wohl dieses näher zu liegen. Was er an die Wolkenbildung am ersten Tage nicht anschliefsen konnte, aber in der Scheidung der Gewässer durch das Firmament bereits deutlich genug angedeutet hatte, das findet hier als weitere Entwickelung des Naturgesetzes eine passende Stelle. Das Naturgesetz war somit gegeben, wurde aber, da Alles auf der Erde durch die Mischung dieses Elementes mit Wasser erzeugt wird, am dritten Schöpfungstage durch die Bewässerung des die Erde überströmenden, jetzt getheilten und in seine Grenzen zurückgewiesenen Abyssus ersetzt. Wenn er daher hier das später eintretende Gesetz der Natur wählte, so hatte er noch lange nicht die ersten Erzeugnisse am dritten Tage davon abhängig gemacht, sondern wählte diese Darstellung nur ergänzend als eine Hindeutung auf das, was die tägliche Erfahrung lehrte, und eben so nothwendig in den Kreis der geschaffenen Dinge gehörte, aber als unmittelbare Folge der hinter das Firmament gestellten Gewässer die frühere, auf einem andern Wege erreichte Befruchtung, welche nicht wiederkehren konnte, ersetzen sollte [16]). Daher fügt auch Ephräm, nachdem er von

---

16) Die hier gegebene Erklärung scheint einigermafsen ihre Bestätigung in Chrysostomus und Theodoret zu finden. Der Erstere sagt *Homil. in Gen.* XII. p. 117. zu unserer Stelle: *Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὰ μέλλοντα προγινώσκον, ἵνα μηδενὶ τῶν μετὰ ταῦτα ἐξῇ φιλονεικεῖν, καὶ ὑπεναντίως τῇ θείᾳ γραφῇ τὰ ἀπὸ τῶν οἰκείων λογισμῶν ἐπιφέρειν τοῖς τῆς ἐκκλησίας δόγμασι, καὶ νῦν πάλιν μετὰ τὸ διδάξαι τῶν δημιουργηθέντων τὴν τάξιν, καὶ τί μὲν πρῶτον παρήχθη, τί δὲ δεύτερον, καὶ ὅτι τὰ ἀπὸ τῆς γῆς βλαστήματα τῷ λόγῳ καὶ τῷ προστάγματι ὑπηρετουμένη τοῦ δεσπότου ἐξέδωκεν ἡ γῆ, καὶ πρὸς τὰς ὠδῖνας διηγέρθη, οὔτε τοῦ ἡλίου πρὸς συνέργειαν δεηθεῖσα, — οὔτε τῆς τῶν ὑετῶν ἐπομβρίας, — — διὰ τοῦτο πάλιν κατὰ μέρος πάντων μνημονεύει.* Daraus tritt die Hinweisung auf das später erfolgte unveränderliche Naturgesetz der Befruchtung durch den Regen

dem Ursprunge dieser Gewässer gesprochen, ganz richtig hinzu, dafs dieselben bestimmt gewesen seyen, die Erde zu befruchten, nicht als ob es Gott unmöglich gewesen sey, auch ohne dieselben alle Pflanzen auf der Erde hervorzubringen, sondern weil es sein Wille so war, auf diese Weise diesen Theil der Schöpfung zu vollenden, da das darauf folgende stellvertretende Gesetz ebenfalls als göttlicher Wille und feste, unabänderliche Bestimmung vom Anfange betrachtet werden müsse[17].

Die Erhaltung dieses Kosmos der Erde aber bringt die Urkunde sehr naturgemäfs mit dem Kosmos des Lichtes, oder der Schöpfung der leuchtenden Himmelskörper am vierten Schöpfungstage, in Verbindung, welche wir als Concentrirung des Urlichtes an bestimmten Orten zu betrachten haben[18]. Von diesem Urlichte sagte Ephräm, dafs es sich

---

eben so unbezweifelt hervor, wie es bei Theodoretus *Interrog. in Gen.* XXII. p. 38. in die Worte unverkennbar niedergelegt ist: *Ἐδίδαξεν, ὅτι μὴ ὄντα τὰ στοιχεῖα παρήγαγεν ὁ θεὸς, καὶ ὅτι ταῦτα ἀπ᾽ ἀλλήλων διεχώρισε, καὶ ὅτι ἕκαστον τούτων διεκόσμησεν, ὡς ἠθέλησε. καὶ ὅτι μήτε τοῦ ἀνθρώπου γεωργοῦντος τὴν γῆν, μήτε τῶν νεφῶν τὸν ὑετὸν ὠδινόντων, βεβλάστηκεν, ὡς ὁ δημιουργήσας ἠθέλησεν, ἀρδείαν ἔχουσα τὴν μετὰ τὸν χωρισμὸν τῶν ὑδάτων ἐναπομείνασαν αὐτῇ νοτίδα τε καὶ ἰκμάδα.*

17) Auf ein bleibendes, vom Anfange bestimmtes, aber erst an die Stelle der ersten Befruchtung tretendes Naturgesetz verweist auch Ephräm T. I. p. 22. A 6 sqq. in den Worten: *Auch dieses bestimmte er vom Anfange an, damit es bis an das Ende* (d. h. alle Zeiten hindurch) *fortgeführt werde* (d. h. sich fortwährend wiederhole). Vergl. die vorhergehende Anm.

18) Die Concentrirung des Urlichtes in Sonne, Mond und Sternen, von welcher Ephräm T. I. p. 123. E. 6 sqq. redet, wo es heifst: *In diesen leuchtenden Himmelskörpern sammelte und begrenzte er das gänze ausgeströmte Licht, welches sich über die in den drei ersten Tagen geschaffenen Gegenstände ausbreitete* (vergl. a. a. O. p. 9. E 4 sqq. und p. 15. A 6 sqq.), findet sich schon in dem Systeme der Pythagoräer, nach welchem Sonne, Mond und Sterne ihr Licht aus dem Centralfeuer erhielten (vgl. Boeckh *Philolaos* 14. p. 123.). Anaximander, welcher sich den Himmel als eine feurige Hemisphäre vorstellte, aus deren Zerplatzen die Himmelskörper sich bildeten, wie diefs Eusebius *Praep. Evang.* I. 8. in den Worten: ἥστινος ἀποῤῥαγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας (vergl. noch Plutarchus *de plac. philosoph.* III. 16.) andeutet, scheint zuerst auf diese

beim Einbruche der zweiten und dritten Nacht in die Gewässer unter dem Firmamente versenkt habe, und dasselbe

---

Vorstellung vorbereitet zu haben, welche auch Anaxagoras wahrscheinlich von ihm annahm. Vergl. Xenophon *Memorab.* IV. 7. Plutarchus *Lysand.* c. 12. *de plac. philos.* II. 13. Plato *de legg.* XII. p. 330. (ed. Bekker P. III. Vol. III.) u. A. m. Dieselbe Idee, wie sie a. a. O. bei Ephräm vorliegt, billigten auch die meisten Christlichen Kirchenlehrer. So heifst es zum Beispiel in der dem Justinus Martyr beigelegten Schrift: *Quaest. et respons. ad Orthod.*, Quaest. 62. p. 464.: *Ὁ γὰρ δημιουργὸς τὸ φῶς μετὰ τῆς ὡρισμένης αὐτοῦ ἐπικρατείας τῷ μείζονι τῶν φωστήρων ἐκληρώσατο· καὶ τοιαύτας ἡμέρας ἃς ποιεῖ νῦν τὸ φῶς μετὰ τοῦ φωστῆρος, τοιαύτας ἐποίει καὶ πρὸ τῆς ποιήσεως τῶν φωστήρων, καὶ τὸν ὅρον τοῦ θεοῦ τοῦ τὴν ἐπικράτειαν αὐτοῦ ὁρίσαντος δωδεκάωρον. ἐκεῖνος ὁ ὅρος ἐπείγει τὸν ἥλιον πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἔμμετρον δωδεκάωρον κίνησιν.* Noch bestimmter aber beantwortet die Frage: *πόθεν οὖν ὁ ἥλιος?* Severianus Gabalit. *Orat.* III. c. 2. p. 456. in den Worten: *ἐκ τοῦ γενομένου φωτὸς τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ, ὃ μετέβαλεν ὡς ἠθέλησεν ὁ τεχνίτης, καὶ εἰς διαφόρους μετεσκεύασεν ὄψεις, ἐκεῖ τὴν ὕλην τοῦ φωτὸς, ὧδε τοὺς ἀστέρας.* Machte man ferner nach Greg. Nyss. *Ἀπολ. in Hex.* p. 3. dem Basilius den Vorwurf, dafs er in seinen Homilieen nicht genau genug die Entstehung der Sonne entwickelt habe: so begriff derselbe auch den vorliegenden Gegenstand, da Gregorius, welcher die weitere Erörterung dieser Homilieen übernahm, auch darüber sich deutlich ausspricht, und seine Ansicht auch als die uns von Basilius verschwiegene Meinung angesehen wissen will. Hierbei geht er zunächst a. a. O. p. 37. von dem Grundsatze aus, dafs das Licht zugleich mit den übrigen Elementen geschaffen worden, aber in seiner leuchtenden Kraft so lange aufgehalten worden sey, als die dunklen Gegenstände dasselbe anzunehmen noch nicht fähig waren. Ist nun das allgemeine Hervortreten des Lichtes in dieser Entwickelung von dem göttlichen Worte abhängig gemacht, was er in den sogleich folgenden Worten: *ὁμοῦ δὲ τῷ δοθῆναι παρὰ τοῦ θεοῦ τῇ κτίσει —— τῶν ἄλλων,* zu erkennen giebt: so ist es ein folgerechter Schlufs, wenn er die Ordnung des Lichtes in den Gestirnen als eine Vertheilung des Urlichtes betrachtet. Hierbei aber verweiset er zugleich auf eine gewisse Abstufung in der Lichtnatur, wie sie an die Himmelskörper vertheilt wurde, was er aus 1 *Cor.* 15, 40. 41. folgert, und p. 38. in den folgenden Worten ausführt: *Οὕτως οὖν ὅσον ἐν τῇ φωτιστικῇ οὐσίᾳ τῆς ἡλιακῆς φύσεως ἐνεσπαρμένων πάντων τῶν μορίων τούτων πρὸς ἄλληλα συνδραμόντων, ἓν μέγα ἐγένετο· ὡσαύτως καὶ ἐπὶ τῆς σελήνης καὶ ἐφ' ἑκάστου τῶν ἄλλων τῶν πεπλανημένων, καὶ τῶν κατεστηριγμένων ἀστέρων ἡ πρὸς τὰ ὁμογενῆ τῶν ἑκάστου μορίων συνδρομὴ, ἕν τι τῶν φαινομένων ἐποίησεν· καὶ οὕτω τὰ πάντα ἐγένετο.* Diese Vermuthung aber will er nur darum aufgestellt haben, um zu erklären: *τίς ὁ λόγος τοῦ τριημέρου τούτου διαστήματος, ὥστε τὸν τοσοῦτον χρόνον ἀρκέσαι πρὸς*

gewesen sey, welches am vierten Tage an Sonne, Mond und Sterne geheftet wurde, und in welchem sich auch zugleich

---

τὴν ἑκάστου τῶν ἐν τῷ φωτὶ θεωρουμένων διάκρισιν. Wenn er daher, wie er diefs auch a. a. O, p. 40. deutlich äufsert, am ersten Tage überhaupt die Materie des Lichtes (*ὑλικῶς*) geschaffen seyn, die Ordnung desselben aber in einer natürlichen Entwickelung innerhalb der drei ersten Tage vor sich gehen und in seiner Vollendung am vierten Tage hervortreten läfst: so nähert er sich ganz der Vorstellungsweise Ephräms; er konnte aber nicht füglich der Ansicht beitreten, nach welcher, wie bereits Kap. 2. Anm. 4. und 12. erinnert worden ist, durch die Schöpfung der Sonne am vierten Tage nur die Annahme vermieden werden sollte, dafs durch ihren Einflufs die Erde ihre Erzeugnisse hervorgebracht habe. Vergl. Philo *de mundi opif.* p. 9. Theophilus *ad Autol.* II. c. 15. p. 360. Basilius *Homil. in Hexaëm.* VI. c. 2. p. 51. Ambrosius *Hexaëm.* IV. c. 1. § 1. Chrysostomus *Homil. in Gen.* VI. p. 55. Hat nun aber Basilius auch nicht über diese Concentrirung ausführlich gesprochen, so lag doch auch in seiner Vorstellung diese Idee zum Grunde. Denn wenn er *Homil. in Hex.* VI. c. 2. p. 51. erklärt, dafs durch die Schöpfung dieser leuchtenden Himmelskörper an die Stelle des früheren, blofs leuchtenden Lichtes (*φωτισμὸς*) die *φαῦσις* oder die erleuchtende Natur getreten sey, und die Sonne den Wagen des Lichtes nennt: so wird Niemand zweifeln, dafs auch er dabei von dieser Vorstellung ausgegangen seyn müsse. Hatte er ferner *Homil. in Hex.* III. c. 7. p. 29. die Meinung widerlegt, dafs die Sonne an und für sich kein Feuerkörper sey, sondern die Eigenschaft ihrer wärmenden Natur erst durch ihren schnellen Umschwung erhalte (wegen welcher Bewegung auch Chrysostomus *Homil. in Gen.* V. p. 56. *ἔθετο* nicht durch *ἔπηξεν*, sondern durch: *προσέταξεν αὐτοὺς εἶναι ἐν τῷ οὐρανῷ*, erklärt wissen will): so scheint es befremdend, wie er sich *Homil.* VI. c. 3. p. 51. das Licht der Sonne als von dem Sonnenkörper selbst verschieden denken konnte, was aber dadurch gerechtfertigt wird, dafs er letztern, wie wir gesehen haben, nur als den Träger des Lichtes darstellte. Den Beweis für eine dadurch mögliche Trennung beider, die zwar von uns nicht vorgenommen, aber wohl gedacht werden könne, führt er aus der getrennten leuchtenden und verzehrenden Kraft des Feuers in *Exod.* 3, 2 — 4., so wie aus dem wechselnden Lichte des Mondes (vgl. Ambrosius *Hex.* IV. c. 2. § 7.), wobei er jedoch erklärt, wie er hierbei nicht, dafs der Mond sein Licht von der Sonne empfange, in Betracht gezogen wissen, sondern nur zeigen wolle, *ὅτι ἕτερον μὲν — τὸ σῶμα, ἕτερον δὲ τὸ φωτίζον*, was sich bei der Sonne nur in so fern anders stelle, in wie fern sie das einmal angenommene Licht nicht wieder ablege (p. 52.). Wird ferner Basilius a. a. O. p. 51. durch: *γενηθήτωσαν φωστῆρες*, c. 1, 14., und: *ἐποίησεν ὁ θεὸς*, v. 16., zu der Frage veranlafst: *τίς εἶπε, καὶ τίς ἐποίησεν; οὐκ ἐννοεῖς ἐν τούτοις τὸ διπλοῦν τῶν προσώπων?* so erhalten wir hierüber die

die vorher getrennte leuchtende und wärmende Natur, also Licht und Feuer, vereinigt habe (ܡܙܓܗ ܡܙܓ ܢܘܗܪܐ nämlich ܥܡ ܢܘܗܪܐ).

Dafs dieser Kosmos des Lichtes aber schon zu Ephräms Zeit eine allgemein angenommene Meinung gewesen sey, ergiebt sich aus den Worten: *Man sagt, dafs sich dieses Licht in den erwähnten Himmelskörpern geordnet habe*[19]) (ܡܬܟܣܝܘ ܐܡܪܝܢ ܐܬܬܩܢ ܗܘܐ); und indem er denselben auch darin nachweist, dafs der Mond seine Stelle gegen Abend, die Sonne gegen Morgen und die Gestirne zwischen beiden zerstreut erhalten haben[20]), führt er zugleich auf

Antwort von Ambrosius, welcher *Hexaëm.* IV. c. 2. § 5. sagt: *Et cui dicit nisi Filio? Deus ergo Pater dicit: Fiat sol, et Filius fecit solem.* Der Meinung endlich, dafs das Urlicht (τὸ πρότερον φῶς) zur Schöpfung der leuchtenden Himmelskörper verbraucht worden sey, tritt auch Theodoretus *Interrog.* 14. p. 17. bei, wo es heifst: *Ὁ δεσπότης θεὸς καὶ ἐκ μὴ ὄντων ποιεῖ, καὶ ἐξ ὄντων δημιουργεῖ· — — καὶ τὸ φῶς τοίνυν ἐδημιούργησεν, ὡς ἠθέλησεν. ὥσπερ δὲ τῷ στερεώματι διεῖλε τῶν ὑδάτων τὴν φύσιν, καὶ τὰ μὲν ἐπιτέθεικεν ἄνωθεν, τὰ δὲ κάτωθεν καταλέλοιπεν· οὕτως ἐκεῖνο τὸ φῶς διελὼν, ὡς ἠθέλησεν, τοὺς φωστῆρας τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς μικροὺς κατεσκεύασεν.* Auch läfst sich dieselbe aus den Worten des Augustinus, welche wir *de Gen. ad lit.* II. c. 13. lesen: *quarto die fiunt sidera, quibus super terram lucentibus, habitatio quoque illustretur inferior,* entwickeln.

19) T. I. p. 15. A 3 sqq.: *Das Licht also versenkte sich in der zweiten und dritten Nacht in die Gewässer unter dem Firmamente, und trat* (aus demselben) *hervor, wie wir gesagt haben; in der vierten Nacht aber, als die Gewässer an einem Orte gesammelt waren, sagt man, dafs es sich vollkommen ordnete, und dafs aus ihm und dem Feuer Sonne, Mond und Sterne entstanden* (vergl. die vorherg. Anm.).

20) T. I. p. 15. B 1 sqq.: *Auch wurden den leuchtenden Himmelskörpern ihre Orte ertheilt* (angewiesen)*; denn der Mond war in den Westen des Firmamentes hingestellt worden, die Sonne im Osten desselben, und die Sterne waren zerstreut und zu derselben Zeit an dem ganzen Firmamente geordnet.* Ueber diesen Kosmos des Himmels vergl. Chrysostomus *Homil. in Gen.* VI. p. 54. Severianus Gabalit. *Orat. de mundi creat.* III. c. 2. p. 456. Ambrosius *Hexaëm.* IV. c. 2. § 5. Von einem augenblicklichen Hervortreten aller Gestirne zugleich mit Sonne und Mond redet auch Gregorius Nyss. *Ἀπολογ. in Hex.* p. 40., wo es heifst: *Τότε μὲν ἀθρόου τοῦ φωτὸς ἐκφανέντος· νῦν δὲ πάσης*

die Zeit dieses Theiles der Schöpfung hin, welcher nicht am Abend des vierten Tages, sondern mit der frühen Morgenröthe desselben Tages hervortreten mufste.

Demnach blieb die den vierten Tag beginnende Nacht ohne ein Werk der Schöpfung, obgleich an den drei vorhergehenden Tagen die für jeden bestimmte Schöpfung mit Einbruche der Nacht begonnen, oder dieselbe hervorgebracht hatte [21]). Damit aber diese angefangene Ordnung nicht am vierten Tage gestört würde, wirkte in der diesem Tage vorausgehenden Nacht das Firmament mit seinem Schatten fort, und die erste Morgenröthe verkündete die im äufsersten Osten geschaffene und aufgehende Sonne. Da sich aber Ephräm diese leuchtenden Himmelskörper an das Firmament geheftet dachte, wodurch sich die Schöpfung desselben erst in seiner ganzen Vollendung zeigte: so schaltet er hier wieder die Bemerkung ein, dafs bei der Schöpfung des Firmamentes, als eines in seiner Bestimmung noch un-

---

τῆς φωτιστικῆς φύσεως ἰδικῶς διαφανείσης, ὧν ἐστι καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη. Tritt endlich Severianus Gabalitanus *Orat.* III. c. 2. p. 456. dem Ephräm darin bei, dafs auch er der Sonne ihre ursprüngliche Stelle im Osten, dem Monde im Westen anweiset: so erhält diese Uebereinstimmung dadurch eine eigenthümliche Richtung, dafs er Gott diese Himmelskörper aufserhalb des Himmels bilden und dann an denselben anheften läfst; denn auf die Worte: θέλω δὲ ζητῆσαι, πῶς ἐποίησεν ὁ θεὸς τοὺς φωστῆρας, folgt die Erklärung: φαίνεται γὰρ ποιήσας αὐτοὺς ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τότε πήξας ἄνω, ὥσπερ τεχνίτης, ἐπειδὰν ἀπαρτίσῃ εἰκόνα, τότε πήγνυσιν αὐτὴν ἐν τοίχῳ· οὕτως ὁ θεὸς πρῶτον ἐποίησε τοὺς φωστῆρας ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τότε ἔπηξεν ἄνω, ὥσπερ τεχνίτης, ὡς μαρτυρεῖ ἡ γραφή: welche Chrysostomus *Homil. in Gen.* VI. p. 56. (vgl. vorher Anm. 18.) darum verwirft, weil ihre Bewegung von uns wahrgenommen werde. Dafs aber auch Severianus dieses Anheften (πῆξιν) zunächst nur auf ihre erste Stellung bezogen, ergiebt sich aus den Worten: ὡς οὖν ἔτρεχεν ὁ ἥλιος τὸν ἴδιον δρόμον πρὸς δύσιν, ἡ σελήνη ἤρχετο εὐθέως τοῦ ἀνατέλλειν u. s. w.

21) T. I. p. 16. C 5 sqq.: *Obgleich aber der Anfang der Werke vor dem vierten Tage der Abend war, so begann doch die Schöpfung der Werke des vierten Tages mit der Morgenröthe* u. s. w. *Nicht schuf er diese beiden leuchtenden Körper zur Abendzeit, damit nicht die Nacht in Tag verwandelt würde, und die Morgenröthe früher als der Abend wäre.* Vergl. noch D 4 sqq.

vollendeten Werken, ebenfalls der Ausspruch Gottes, *dafs es gut sey*, fehlen mufste, und bis dahin vom Schöpfer aufgespart wurde, wo sich dasselbe in seinem vollen Schmucke zeigte [22]).

Wollte man aber annehmen, dafs der Mond in der Nacht des vierten Tages zugleich mit den Gestirnen geschaffen worden sey, damit auch diese ein göttliches Werk aufzuweisen habe, die Sonne dagegen für sich erst am Morgen: so liefse sich diefs nicht wohl mit den Worten der Schrift vereinigen, welche auf gleichzeitige Schöpfung beider Theile hinführe. Erschienen demnach beide zu gleicher Zeit, und namentlich der Mond in voller Scheibe, worauf der Ausdruck: *zwei grofse Lichter*, hinzudeuten scheint: so mufsten beide in entgegengesetzter Richtung einander gegenüber stehen; die Sonne niedriger (ܡܟܝܟܝܢ) im äufsersten Osten, am Orte ihres Aufganges (ܒܡܕܢܚ ܡܕܢܚܗ), der Mond höher (ܡܥܠܝܢ), in der Richtung, wie er als Vollmond, am funfzehnten Tage von seinem ersten Entstehen an gerechnet (ܟܕ ܚܡܫܬܥܣܪ ܝܘܡܝܢ), in der Frühe des Tages zugleich mit der aufgehenden Sonne gesehen zu werden pflegt [23]).

22) T. I. p. 15. B 7 sqq.: *Von dem Firmamente, welches am zweiten Tage entstand, sagte er diefs* (dafs es sehr gut sey) *nicht, weil es noch nicht vollendet war* u. s. w.; *als es aber geschmückt war mit Sonne, Mond und Sternen* u. s. w., *da konnte er auch von ihm, wie von seinem Genossen* (hier: dem Lichte) *sagen, dafs es sehr gut sey.*

23) Wenn Ephräm T. I. p. 16. E 1 sqq. in den Worten: *Wollte man sagen, dafs das eine derselben am Abende, das andere am Morgen geschaffen worden sey, so könnte es nicht heifsen* (eig. so wäre nicht zulässig, dafs er sagte): „*Es entstehen Lichter, und es machte Gott zwei grofse Lichter*," auf gleichzeitiges Erschaffen und Erscheinen hindeutet, und dabei selbst eine augenblickliche Aufeinanderfolge auszuschliefsen scheint: so berücksichtiget dieselbe Severianus Gabalit. *Orat.* III. c. 2. p. 456. in den Fragen: *πῶς οὖν αὐτοὺς ἔπηξεν; ἆρα μὴ ὁμοῦ ἦσαν οἱ δύο πεπηγμένοι?* und glaubt dieselbe aus den Worten: *ἔθετο ὁ θεὸς τοὺς φωστῆρας, τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας, καὶ τὸν φωστῆρα τὸν ἐλάσσω εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτὸς*, nachweisen zu können, weshalb er auch den hieraus gezogenen Beweis in den Worten: *κατὰ τὴν φωνὴν*

Damit man aber nicht diese seine Ansicht mifsdeuten, und sagen könne, es sey etwas Ungereimtes, zu behaupten,

---

αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἡ πῆξις, vorausschickt. Findet ferner Ephräm in dem Ausdrucke: *zwei grofse Lichter*, zugleich einen Beweis für die Annahme, dafs der Mond bei seiner Schöpfung zugleich mit der Sonne als Vollmond geleuchtet habe, und setzt er uns diefs T. I. p. 16. E 5 sqq. in folgenden Worten aus einander: *Wenn sie also grofs waren, als sie geschaffen worden, so stand die Sonne gegen Morgen, und der Mond ihr gegen Abend gegenüber. Tief aber und unten hingestellt* (an dem Rande des Horizontes) *war die Sonne, weil sie an dem Orte ihres Hervortretens* (Aufganges) *auf die Erde geschaffen war; höher aber stand der Mond, weil er in der Stellung, welche er am funfzehnten Tage einnimmt, geschaffen worden war. Zu der Zeit also, als die Sonne auf der Erde sichtbar wurde, sahen einander die* (beiden) *leuchtenden Himmelskörper, und dann senkte sich der Mond* (ging er unter). *Aus der Stellung des Mondes also, seiner Gröfse und seinem Lichte ergiebt sich, dafs er in der Gestaltung, die er am funfzehnten Tage hat, geschaffen worden war:* so treffen wir auf dieselbe Vorstellung, wiewohl mehr zusammengedrängt und in ihren Einzelheiten aufgefafst, auch bei mehrern andern Kirchenlehrern. Was zunächst die Benennung *φωστῆρες μεγάλοι* betrifft, so erklärt uns dieselbe Basilius *Homil. in Hex.* VI. c. 9. p. 58. nicht sowohl aus einer vergleichenden Zusammenstellung mit der Gröfse der übrigen Weltkörper (*οὐ γὰρ ἐπειδὴ μείζους τῶν μικροτέρων ἀστέρων, διὰ τοῦτο μεγάλοι*), sondern aus ihrer Lichtwirkung (*ἀλλ' ἐπειδὴ τοσοῦτοι* (p. 59.) *τὴν περιγραφήν, ὥστε ἐξαρκεῖν τὴν ἀπ' αὐτῶν ἀναχεομένην αὐγὴν καὶ οὐρανὸν περιλάμπειν καὶ τὸν ἀέρα, καὶ ὁμοῦ πάσῃ τῇ γῇ καὶ τῇ θαλάσσῃ συμπαρεκτείνεσθαι*). Diese Ansicht trägt Ambrosius *Hexaëm.* IV. c. 6. § 25. wörtlich über (*non tam comparatione aliorum magna quam suo munere*), und erläutert sie § 27. sehr passend so: *quanti stellarum globi axem coeli videantur intexere et innumeris insignire luminibus, non queunt tamen tenebras noctis et coeli nubila detergere.* Derselbe Gedanke tritt auch bei Chrysostomus *Homil. in Gen.* VI. p. 54. hervor, wo in Bezug auf die Sonne, welche die Schrift *φωστῆρα μέγαν* nennt, und auf die in den Worten: *εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας*, ausgedrückte Bestimmung derselben als Erklärung hinzugefügt wird: *Οὗτος γὰρ φαιδροτέραν τὴν ἡμέραν ἀπεργάζεται, καθάπερ μαρμαρυγάς τινας τὰς οἰκείας ἀκτῖνας ἀφιείς, καὶ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἀκμαῖον τὸ οἰκεῖον κάλλος ἐπιδεικνύμενος, καὶ ἅμα τῷ ὄρθρῳ φαινόμενος, καὶ πᾶσαν τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν διεγείρων πρὸς τὴν τῶν οἰκείων ἔργων ἐπιτήδευσιν.* Die Erscheinung als Vollmond aber, in der von Ephräm angenommenen Constellation am vierten Tage, mufs auch dem Basilius als erster Ausgangspunct vorgeschwebt haben, da er *Homil. in Hex.* VI. c. 3. p. 53. sagt: *Σχεδὸν γὰρ τότε κατὰ διάμετρον οἱ φωστῆρες ἀλλήλοις ἀντικαθίστανται· ἀνατέλλοντος μὲν γὰρ τοῦ ἡλίου ἐν ταῖς πανσελήνοις κατα-*

dafs der Mond in der Gestaltung dieses Tages geschaffen worden sey, was freilich nur von denen eingewendet werden konnte, welche entweder mit dieser Lichtwirkung nach dem regelmäfsigen Gange der Constellation unbekannt waren, oder welche ohne Grund auf eine spitzfindige Weise mit dem Ausdrucke zugleich auch die Sache selbst in das Lächerliche zu ziehen geneigt seyn mochten: so erklärt er sich auch hierüber deutlicher, und sagt, dafs man auch von den übrigen Werken der Schöpfung, von den geschaffenen Pflanzen und Bäumen, ja selbst von den Vögeln, vierfüfsigen Thieren und den Menschen, wegen der unmittelbar auf ihre Schöpfung erfolgten Vollendung ihres Wesens, sagen könne, dafs sie zugleich *jung* und *alt* gewesen seyen, Ersteres in Bezug auf die Zeit ihrer Schöpfung, Letzteres hinsichtlich ihres vollendeten und ausgebildeten Körpers, wo ebenfalls die sonst gewöhnlich vorausgehende allmälige Heranbildung in der Zeit wegfalle. Wende man nun diefs auf den Mond an, so könne Beides auch ihm beigegeben werden, in wie fern er als ein eben erst erzeugter Gegenstand in der Gestaltung erschien, welche er gewöhnlich am funfzehnten Tage seines Umlaufs um die Erde zu haben pflege. In der Lichterscheinung, in welcher er beim Beginne seiner Laufbahn am ersten oder zweiten Tage als Neumond hervortrete, habe er nie in der Nähe der Sonne erscheinen können; in seiner Gestaltung aber, die er von da am vierten Tage zu haben pflegt (was in Bezug auf sein Entstehen am Schöpfungstage gesagt ist), werde er, wenn

---

φέρεται πρὸς τὸ ἀφανὲς ἡ σελήνη· δυομένου δὲ πάλιν τοῦ ἡλίου, αὕτη πολλάκις ἐξ ἀνατολῶν ἀντανίσχει· Auch Ambrosius mufste dieselbe Ansicht theilen, da er *Hexaëm.* IV. c. 2. § 7. erklärt: *Et qualis* (luna) *videri solet, cum plenus est luminis, talis est magnitudine.* Wenn aber Severianus Gabalit. *Orat.* III. c. 2. p. 456. sagt: *Ἐγένετο οὖν ἡ σελήνη, καὶ γεννᾶται τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ πανσέληνος· οὐ γὰρ ἔδει ἠκροτηριάσθαι τὸ ἔργον εὐθέως, ἀλλ᾽ ἔδει δειχθῆναι τὸν φωστῆρα οἷος ἐγένετο· — ποιεῖ οὖν αὐτὴν ὁ θεὸς ὡς πεντεκαιδεκαταίαν πεπληρωμένην. ὁ ἥλιος ἀνέτελλεν ὄρθρου· ὅτε γὰρ ἐπάγη ἡ σελήνη ἐν τῷ ὄρθρῳ, ἐφαίνετο, πρὸς δύσιν:* so ist es um so wahrscheinlicher, dafs er diese Stelle aus Ephräm entlehnt habe, da die Anm. 24. und 26. folgenden Berechnungen unverkennbar nur eine Uebertragung aus demselben sind.

auch dem Auge sichtbar und mit der Sonne zusammentreffend, nicht haben leuchten können; und somit werde dann in der Schrift von zwei gleichen, zu einer Zeit gleichmäfsig leuchtenden Himmelskörpern unmöglich die Rede seyn [24]). Dafs er aber diesen Beweis nur bis zum vierten, und nicht weiter bis zum vierzehnten Tage fortsetzte, liegt zu erörtern sehr nahe, weil namentlich der vierte Schöpfungstag, an welchem er geschaffen wurde, diese Lichterscheinung, wie sie am vierten Tage vom Neumond an gerechnet hervortritt, voraussetzen mufste, wenn die Zeitrechnung überhaupt von dem ersten Schöpfungstage, als der Grundlage alles Anfanges, ausgehen sollte. Daher setzt er auch sogleich hinzu, dafs, gehe auch streng genommen erst von der Sonne die Zählung der Tage und der Wechsel ihrer beiden Theile aus, doch auch diese, nachdem derselbe Wechsel schon die drei vorhergehenden Tage, wiewohl auf andere Art, Statt gefunden, erst am vierten Tage geschaffen sey [25]).

---

24) T. I. p. 17. B 2 sqq.: *Der Mond war zugleich alt und jung; jung, weil er eben entstanden* (eig. der Sohn einer Stunde) *war, alt war er, weil er, wie er am funfzehnten Tage zu seyn pflegt, voll war. Denn wäre er, wie er am ersten oder zweiten Tage* (eig. als ein Sohn des ersten oder zweiten Tages) *zu seyn pflegt, geschaffen worden, so würde er wegen seiner Nähe neben der Sonne nicht geleuchtet haben, nicht einmal gesehen worden seyn; wäre er aber geschaffen worden, wie er am vierten Tage* (eig. als ein Sohn von vier Tagen) *zu erscheinen pflegt, so würde er, wäre er auch sichtbar gewesen, doch nicht haben leuchten können. Hierdurch würde das ungültig gemacht, dafs Gott zwei grofse Lichter geschaffen, zugleich aber auch, dafs er sagt: „Es entstehen Lichter am Himmel, zu leuchten auf der Erde.“* In derselben Beziehung heifst es bei Severianus Gabalit. *Orat.* III., c. 2. p. 456.: Διὰ τί ὁ θεὸς πεπληρωμένην ἐποίησε τὴν σελήνην; πρόσεχε. τὸ γὰρ νόημα βαθύ. ἔχρην αὐτὴν τῇ τετάρτῃ ἡμέρᾳ γεναμένην, ὡς τεταρταίαν φαίνεσθαι. ἀλλὰ πάλιν εἰ ἦν τεταρταία, τὸ ἄκρον τῆς δύσεως οὐκ ἀντεῖχεν. εὑρέθη οὖν πλεονεκτοῦσα ἕνδεκα ἡμέρας, τεταρταία ἐγένετο, καὶ ἐφαίνετο ὡς πεντεκαιδεκαταία.

25) Was Ephräm in Bezug auf seine vorhergehende Angabe (vgl. die vorherg. Anm.) T. I. p. 17. C 6 sqq. von der Tagezählung in den Worten anführt: *Weil nun der Mond in der Bildung des funfzehnten Tages entstand* (d. h. die er an diesem Tage zu haben pflegt), *so war auch die Sonne, obwohl erst einen Tag alt, doch auch bei ihrem Entstehen vier*

Die eilf Tage aber, welche der Mond gleichsam in der angegebenen Constellation, oder in der Erscheinung als Vollmond, vor der Sonne voraus habe, seyen dem Monde im ersten Jahre zur Vollendung des Jahres hinzugefügt worden, und seyen dieselben, welche auch jetzt noch jedes Jahr
[illegible]

Tage alle, die nachher, als, auch die schon vorher verflossenen (eig. gezählten) *Tage gezählt worden;* dasselbe hat Basilius *Homil. in Hex.* VI. c. 3. p. 52. so dargestellt, daſs er an die Stelle des früher von dem Wechsel des Lichtes und der Finsterniſs abhangenden Tages die nach dem Laufe der Sonne bestimmte gleichlange Dauer treten läſst, indem er sagt: *Οὗτοι (ἥλιος καὶ σελήνη) καὶ διαχωρίζειν ἐτάχθησαν ἀνὰ μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἀνὰ μέσον τῆς νυκτός. ἄνω μὲν γὰρ διεχώρισεν ὁ Θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους, τότε δὲ τὴν φύσιν αὐτῶν πρὸς τὰ ἐναντία ἀπέστησεν, ὥστε ἀμίκτως ἔχειν πρὸς ἄλληλα, καὶ φωτὶ πρὸς σκότος μηδεμίαν εἶναι κοινότητα.* In demselben Sinne heiſst es bei Ambrosius *Hexaëm.* IV. c. 2. § 7.: *Cum enim dies horas suas complere coeperit, sol debitum sibi cognoscit occasum.* Besondere Aufmerksamkeit verdient aber hier noch folgende Vorstellung. Führte nämlich Chrysostomus *Homil. in Gen.* VI. p. 54. unter den Bestimmungen der Sonne auch die an, daſs durch sie der Tag heller (φαιδρότερα) werden sollte, so konnte dieſs allerdings auf die frühere Erleuchtung durch das Urlicht bezogen und als gesteigerte Fortwirkung durch seine Concentrirung an der Sonne betrachtet werden; was auch die daselbst p. 56. folgenden Worte bestätigen: *ὃ γὰρ ἐπὶ τῶν σπερμάτων εἴπομεν, τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς ἡμέρας ἐροῦμεν, ὅτι ἐγένοντο μὲν τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῆς τούτου δημιουργίας. ἐβουλήθη δὲ ὁ δεσπότης καὶ διὰ τοῦ στοιχείου τούτου φαιδρότερον τὸ φῶς τῆς ἡμέρας ἐργάσασθαι.* Wenn aber Ambrosius *Hexaëm.* IV. c. 1. § 1. bemerkt: *Tres dies transacti sunt, et solem nemo quaerebat, et tamen claritas abundavit. Habet enim et dies suam lucem, quae praevia est solis;* hierauf aber Sonne und Mond § 3. *oculos coelestis firmamenti* nennt, und c. 2. § 5 hinzufügt: *Denique quanto maiorem his gratiam creator donavit, ut aër solito amplius solis claritate resplendeat, dies serenius luceat, noctis illuminentur tenebrae per lunae stellarumque fulgorem:* so bereitet er schon hiermit auf die Ansicht vor, nach welcher er sich eine Fortwirkung des Urlichtes neben dem Lichte der Sonne dachte. Das giebt er deutlich c. 3. § 8. in den Worten zu erkennen: *Consideremus, quia aliud est lumen diei, aliud lumen solis et lunae et lumen stellarum, eo quod sol ipse radiis suis fulgorem diurno lumini videatur adiungere, quod vel ortus diei potest prodere vel occasus. Nam ante solem lucet quidem, sed non refulget dies, quia amplius quoque meridiano sole splendet* (Vgl. noch § 9.), wodurch er vielleicht denselben Zusammenhang in der Zählung der Tage zu erreichen suchte, auf welche Ephräm in der zu Anfange dieser Anm. angeführten Stelle hinwies.

dem Mondjahre zur Vollendung des Sonnenjahres beigegeben werden. Es sey daher auch das erste Jahr der Welt ein vollendetes Sonnenjahr gewesen, weil die bei der Schöpfung des Mondes zu ergänzenden eilf Tage das Zeitmaafs des Mondes vollständig gemacht hätten; und hieraus hätten schon die nächsten Nachkommen Adams gelernt, jedem Jahre diese Zahl der Tage hinzuzufügen, um es vollständig zu erhalten, welche Art der Zeitrechnung man daher mit Unrecht für eine Erfindung der Chaldäer betrachtet habe, da sie schon vor Adam angeordnet, und von seinen Nachkommen nothwendig gekannt gewesen seyn müsse [26].

---

26) Eine fast wörtliche Wiederholung der Worte Ephräms T. I. p. 17. D 3 sqq.: *Diese eilf Tage ferner, welche der Mond älter war als die Sonne, und welche dem Monde im ersten Jahre hinzugefügt wurden, sind dieselben, welche jedes Jahr diejenigen demselben hinzufügen, welche von der Zählung des Mondes* (d. h. der Berechnung des Jahres nach Monden) *Gebrauch machen. Denn dieses Jahr Adams* (d. h. das erste der Welt) *war nicht unvollständig; weil mit der Schöpfung des Mondes das an dem Monde fehlende Maafs* (der Tage) *vollzählig gemacht wurde. Von diesem Jahre über und weiter lernten die Nachkommen Adams jedem Jahre eilf Tage hinzufügen. Es ordneten demnach nicht erst die Chaldäer* (ܟܠܕܝܐ) *diese Jahresrechnung* (eig. die Zeiten und diese Jahre), *welche schon vor Adam geordnet war* (waren) — findet sich (vergl. Anm. 23.) bei Severianus Gabal. *Orat.* III. c. 3. p. 457., wo es heifst: *Ἕνδεκα ἡμέρας ἐπλεονέκτει λοιπὸν ἡ σελήνη τὸν ἥλιον, οὐ τῇ ποιήσει, ἀλλὰ τῇ φαύσει. διὰ τοῦτο ἃς τότε ἐπλεονέκτησεν ἡ σελήνη, ἀποδίδωσι τῷ ἡλίῳ. ὁ γὰρ κατὰ σελήνην καὶ κατ᾽ ἕκαστον μῆνα ἀπὸ εἴκοσι ἐννέα ἥμισυ ἡμερῶν ἀριθμὸς γιγνόμενος, ποιεῖ ἐκ τοῖς δεκαδύο μησὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἡμέρας τριακοσίας πεντήκοντα τέσσαρας. ἐὰν γὰρ οὕτως ψηφίσῃς τὸν μῆνα ἀπὸ εἴκοσι ἐννέα ἥμισυ ἡμερῶν, γίγνονται τοῦ ἐνιαυτοῦ ἡμέραι τριακόσιαι πεντήκοντα τέσσαρες, ἵνα, ἃς ἐπλεονέκτησεν τότε ἡμέρας ἡ σελήνη, κατ᾽ ἐνιαυτὸν ἀποδίδωσι τῷ ἡλίῳ, ὁ ψηφιστὴς ψηφιζέτω.* Liefs aber Severianus die Behauptung Ephräms, dafs schon Adam und seine nächsten Nachkommen diese Berechnung gekannt haben sollen, hinweg; so fühlte er vielleicht das Unzulängliche derselben, was unter Anderm auch dadurch widerlegt wird, dafs selbst die spätern Hebräer sich des Mondjahres bedienten, und erst Moses der durch diese Rechnung entstehenden Unordnung der Jahreszeiten durch Einschalten eines Mondes (עבור) im oder nach dem dritten Jahre abzuhelfen suchte. Dafs aber schon zu des Moses Zeit den Aegyptern die Berechnung des Sonnenjahres bekannt seyn mufste, ergiebt sich aus Herodotus II. 4., welcher berichtet, Aegyptier die ingen-

Was nun ferner die von diesen beiden grofsen Himmelskörpern abhangenden Zeitberechnungen, welche die Schrift mit unter ihren Hauptbestimmungen anführt, betrifft: so geht Ephräm nicht aus dem Kreise der einfachsten und natürlichsten Erklärungen heraus, und will unter אֹתֹת und מוֹעֲדִים, d. i. *Zeichen und Zeiten*, nichts Anderes, als *Stunden* oder Zeiteintheilung des Tages (ܫ̈ܥܐ), und *die Jahreszeiten*, oder die bei dem Morgenländer übliche Eintheilung des Jahres in *Sommer und Winter* (ܩܝܛܐ ܣܬܘܐ) verstanden wissen: zu welcher Erklärung ihn wohl die sogleich darauf folgenden, Beides in sich aufnehmenden Zeitangaben: יָמִים וְשָׁנִים, d. i. *Tage und Jahre*, veranlafst haben mag[27]).

κοντημέρους ἄγοντες τοὺς δυώδεκα μῆνας, ἐπάγουσι ἀνὰ πᾶν ἔτος πέντε ἡμέρας πάρεξ τοῦ ἀριθμοῦ, und wenn er kurz zuvor sagt: *ταῦτα δὲ ἐξευρέειν ἐκ τῶν ἄστρων ἔλεγον*, so könnte vielleicht auch Ephräm unter ܟܠܕܝ̈ܐ die Aegypter verstanden haben. Die Annahme des Sonnenjahres aber entlehnten die Juden erst nach den Zeiten des Exils aus Syrien, weshalb von ihnen auch die Seleucidische Aëra (seit 311 v. Chr.) מִנְיַן שְׁטָרוֹת, *aera contractuum*, genannt wird, weil sie bei allen Verträgen gebraucht wuide.

27) Die von Ephräm T. I. p. 16. B 4 sqq. zu den Worten: *καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα* u. s. w. gegebene einfache Erklärung stimmt meist mit dem überein, was auch andere Kirchenlehrer darüber mitgetheilt haben. Beachten wir, was schon Timäus der Lokrer c. 2. §2. p. 180. von der Sonne sagt: *Ὁ δ' ἅλιος μετὰ ταύταν ἐνιαυσιαίῳ χρόνῳ τὸν αὐτῶ κύκλον ἐκτελεῖ*, was Plato in s. *Timaeus* p. 36. weiter in den Worten andeutet: *ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτοὺς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ ξυνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται* u. s. w., welcher aufserdem noch namentlich diese Zeiteintheilungen von der Schöpfung der Gestirne abhängig macht, indem er so fortfährt: *ἐξ οὗ λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοσαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανητὰ, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε* u. s. w. (vgl. Philo *de mundi opif.* p. 11.); nehmen wir noch aufserdem darauf Rücksicht, was Plato eben daselbst p. 41. von der Wirkung ihrer wechselnden Constellation mittheilt (*ἔν τε ταῖς ξυνάψεσιν ὁποῖοι τῶν θεῶν — — μάταιος ἂν εἴη πόνος* (vergl. noch Philo a. a. O. p. 12.): so erhalten wir den ganzen Kreis der Erklärungen, in welchem sich auch die Christlichen Schriftsteller bewegen. So findet namentlich Basilius *Homil. in Hex.* VI. c. 4. p. 53. in den Wor-

Dafs aber das hier gebrauchte, das Hebräische תֹּאמַר erklärende ܐܡܪܐ in der angegebenen Bedeutung zu nehmen sey,

---

ten: εἰς σημεῖα, eine Hindeutung auf Wetterveränderungen und Naturerscheinungen, unter denen er z. B. in Bezug auf *Matth.* 16, 3. (vergl. Severianus Gabalit. *Orat.* III. c. 3. p. 458.) das πυῤῥάζων ὁ οὐρανὸς mit der Lichtverwandlung der Sonne vergleicht, wo dieselbe bei aufsteigendem Nebel (δι' ἀχλύος) ἀνθρακώδης καὶ ὕφαιμος τὴν χρόαν erscheint, und worauf gemeiniglich Unwetter folgen. Eben so führt er noch den Hof um Sonne und Mond (ἅλωας), Nebensonnen (ἀνθηλίους), Wasserstreifen oder Wassergallen (ῥάβδους κατὰ τὴν χρόαν τῆς ἴριδος) an, welche Stürme und Regen verkündigen, und deren Erscheinung für Schiffer, Wanderer und Landleute belehrend und nützlich sey. Ganz übereinstimmend mit dieser Erklärung heifst es auch bei Jacob von Edessa T. I. p. 125. von diesen Erscheinungen, die er nächst Sonnen- und Mondfinsternissen mit zu jenen Zeichen rechnet, und D 5 sqq. ܩܫܬܐ = Ἶρις, ܡܚܙܪ̈ܬܐ ܕܩܫܬܐ = ῥάβδοι — ἴριδος, ܫܘܪܓܠܐ = ἅλωες, ܡܫܘܕ̈ܪܐ ܕܫܡܫܐ = (ἀνθήλιοι —) παρασελῆναι nennt, dafs sich dieselben zeigen (C 1 sq.): ܕܢܚܘܘܢ ܐܬܘܬܐ ܠܒܢ̈ܝܢܫܐ ܕܚܠܬܐ ܘܬܕܡܘܪܬܐ d. i. *damit sie den Menschen Ehrfurcht und Bewunderung einflöfsen.* Zu den Worten: εἰς καιροὺς, bemerkt Basilius a. a. O. c. 8. p. 57.: καιροὺς δὲ ἡγούμεθα λέγειν τὰς τῶν ὡρῶν ἐναλλαγάς· χειμῶνος, καὶ ἔαρος, καὶ θέρους, καὶ μετοπώρου. ἃς εὐτάκτως περιοδεύειν ἡμᾶς τὸ τεταγμένον τῆς κινήσεως τῶν φωστήρων παρέχει, die Worte: εἰς ἡμέρας, aber erklärt er p. 58. durch: οὐχ ὥστε ἡμέρας ποιεῖν, ἀλλ' ὥστε κατάρχειν τῶν ἡμερῶν. ἡμέρα γὰρ καὶ νὺξ πρεσβύτερα τῆς τῶν φωστήρων γενέσεως, und: εἰς ἐνιαυτοὺς, erhält von ihm in Bezug auf Sonne und Mond folgende Erörterung: σελήνη μὲν ἐπειδὰν δωδεκάκις τὸν ἑαυτῆς ἐκτελέσῃ δρόμον, ἐνιαυτοῦ ἐστι ποιητική. πλὴν ὅτι μηνὸς ἐμβολίμου δεῖται πολλάκις πρὸς τὴν ἀκριβῆ τῶν ὡρῶν συνδρομήν. — ἡλιακός δέ ἐστιν ἐνιαυτὸς, ἡ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ σημείου ἐπὶ τὸ αὐτὸ σημεῖον κατὰ τὴν οἰκείαν κίνησιν τοῦ ἡλίου ἀποκατάστασις. Dieselben Erklärungen hat auch Ambrosius in s. *Hexaëm.* IV. c. 5. § 21. 23. 24. aufgenommen, und Chrysostomus fafst *Homil. in Gen.* VI. p. 57. den Sinn aller dieser Bezeichnungen in folgende Worte zusammen: Διδάξαι ἡμᾶς βούλεται ἡ θεία γραφὴ, ὅτι ὁ τούτων δρόμος τὴν γνῶσιν ἡμῖν χαρίζεται τῶν καιρῶν, καὶ τῆς τῶν τροπῶν ἐναλλαγῆς, τῶν ἡμερῶν τὸν ἀριθμὸν, τοῦ ἐνιαυτοῦ τὸν δρόμον, καὶ ἐκ τούτων δυνάμεθα γινώσκειν ἅπαντα. Vgl. noch Tertullianus *adv. Marc.* II. c. 3. 4. p. 455. Severianus Gabalitan. *Orat.* III. c. 3. p. 457 sq. Lactantius *de ira Dei* c. 13. — Ueber die Wirkung des Mondes auf Erde und Meer s. Basilius *Homil. in Hex.* VI. c. 11. p. 61. Ambrosius *Hexaëm.* IV. c. 7. § 30. Hierzu kommt noch die Bemerkung, dafs alle

darüber giebt uns eine andere Stelle Ephräms, wo er denselben Gegenstand behandelt, Aufschlufs. Hier heifst es nämlich: *Es gefiel dem Schöpfer, das ausgeströmte Licht* (ܐܨܡܠܘܗ ܕܢܘܗܪܐ d. h. das Urlicht) *zu binden und zu sammeln in einem Gefäfse* (in der Sonne), *damit es uns bekannt mache durch seinen regelmäfsigen Gang mit der Morgenröthe und der Mitte des Tages, und scheiden lehre das Neigen des Tages von dem Abend durch den Wechsel der Stunden* (ܒܡ ܦܘܪܫܐ ܕܡܥܠܐ ܡܢ ܡܥܪܒܗ)[28]. Auch mufste sich das Anfangs überall hin schweifende Licht in seiner Wirkung von dem an einem Orte concentrirten unterscheiden, welchen Unterschied Ephräm dem gleichstellt, welcher sich wahrnehmen lasse zwischen dem Glanze eines von fern her leuchtenden Feuers (ܢܗܪܐ ܕܢܘܪܐ ܕܡܢܗܪ ܡܢ ܪܘܚܩܐ) und einer hellleuchtenden, mitten in ein Zimmer hingestellten Fackel (ܠܡܦܐܕܐ), welche das ganze Zimmer erleuchte, da letztere die leuchtende Substanz, das Feuer selbst enthalte, ersteres nur einen dunklen Schein verbreite. Eben so verhalte es sich auch mit dem Urlichte und dem Lichte der Sonne: ersteres

---

Christliche Kirchenlehrer die Anwendung der Worte εἰς σημεῖα auf das Horoscop verwerfen. Ephräm selbst behandelt die Widerlegung dieses Aberglaubens (welcher in einer eigenen Abhandlung nachgeliefert werden soll), ausführlicher T. II. *Serm. adv. haer.* 4—13. p. 441—467., eben so Basilius *Homil. in Hex.* V. c. 5—7. p. 54 sqq., und Ambrosius, welcher auch hier den Basilius überträgt (*Hexaëm.* IV. c. 4. § 13 sqq.), sagt unter Anderm § 18.: *Si ita esset, quantae ad diem regalium nativitatum exprimerentur figurae? Quotidie ergo reges nascerentur, nec regalis in filios transmitteretur successio, sed semper ex adverso statu, qui ius imperialis acquirerent potestatis, orirentur. Quis igitur regum genituram filii sui colligit, si ei debeatur imperium et non proprio successionem regni in suos transscribit arbitrio?* Noch nachdrücklicher aber spricht sich in wenig Worten hierüber Severianus Gabalitan. aus, welcher *Orat.* III. c. 3. p. 157. geradezu erklärt: οἱ μὲν ματαιολόγοι περὶ ἀστρολογίας, ἑαυτῶν ἐκένωσαν τὰς ἐλπίδας, σημειούμενοι πράγματα ἀνυπόστατα. Vergl. noch Theodoretus *Interrog. in Gen.* 15. p. 17. Augustinus *Confess.* IV. 3. *Quaest. octog.* Quaest. 45. *de civit. Dei* V. c. 1—7.

28) T. I. p. 14. C 3 sqq.

sey nur ein Schimmer und Glanz des leuchtenden Feuers gewesen, die Sonne aber habe zugleich mit dem Lichte die Alles hervorbringende Substanz des Feuers in sich aufgenommen [29].

Drittes Kapitel.

Lebensschöpfung.

Nachdem uns Ephräm durch eine sinnreiche Kette von Weltentwickelung dahin geleitet, wo sich dem Auge das Naturleben in seiner ganzen Fülle entfaltet; während er zugleich dem denkenden Geiste Bewunderung dessen abnöthigt, was er selbst aus der Tiefe der Weisheit an das Licht gezogen, und uns überzeugt, wie sehr es ihm gelungen, aus dem wahrhaft göttlichen Entwurfe der Mosaischen Schöpfungsurkunde ein vollendetes, in allen Theilen geistig belebtes und mit Meisterhand durchgeführtes Gemälde zu schaffen [1]):

---

29) T. I. p. 124. D 4 sqq.: *Der Unterschied zwischen beiden* (eig. dem einen und dem andern) *ist der, wie sich unterscheidet der Glanz des Feuers, das von fern leuchtet, von einer leuchtenden Fackel, welche hingestellt ist in die Mitte* (eines Zimmers) *und hinlängliches Licht verbreitet. Denn anders ist der Glanz des Feuers, welches dunkel leuchtet im Hause, anders die Fackel* (das Licht einer Fackel) *oder die Leuchte, welche das Feuer selbst enthält, oder vielmehr die leuchtende Natur des Feuers. Daher war das sich verbreitende Urlicht nur der Strahl und Glanz des leuchtenden Feuers, die Sonne aber, welche am vierten Tage geschaffen wurde, gleichsam die leuchtende Natur des Feuers selbst, welche Vieles hervorbrachte.* (Vergl. Jacob von Edessa T. I. p. 126 A 3 sqq) Eben so heifst es bei Basilius *Homil. in Hex.* VI. c. 2. p. 51.: *Ὡς γὰρ ἄλλο τὸ πῦρ, καὶ ἄλλο ὁ λύχνος· τὸ μὲν τὴν τοῦ φωτίζειν δύναμιν ἔχον, τὸ δὲ παραφαίνειν τοῖς δεομένοις πεποιημένον. οὕτω καὶ τῷ καθαρωτάτῳ ἐκείνῳ καὶ εἰλικρινεῖ καὶ ἀΰλῳ φωτὶ, ὄχημα νῦν οἱ φωστῆρες κατεσκευάσθησαν.*

1) Wenn sich Gregorius Nyss. gleich zu Anfange seiner Schrift *Ἀπολογητικὸς in Hex.*, die er im Auftrage seines jüngern Bruders Petrus († als Bischof von Sebaste in Armenien im J. 391. Vergl. *de vita S. Macrinae* T. II. p. 186 sq. 203., *Epist. ad Flavian.* T. III. p. 654. und

so finden wir, auch an diese Grenze hingestellt, den innigsten Zusammenhang zwischen dem Vorhergehenden und Folgenden, und die einmal nun in der Natur eröffnete Quelle des Lebens strömt durch die ganze Schöpfung, und steigt aufwärts von der niedern Stufe der *psychischen Lebensthätigkeit* bis zur Höhe geistiger Vollendung in dem *rationellen Bewufstseyn* des Menschen [2]). Wenn aber das

---

Theodoretus *Hist. Eccl.* IV. c. 2. V. c. 8.) verfafste, über die Schwierigkeiten, welchen der Erklärer der Mosaischen Schöpfungsgeschichte begegnet, in den Worten erklärt: Ταῦτα ποιεῖς, ὦ ἄνθρωπε τοῦ Θεοῦ; κατατολμᾶν ἡμᾶς τῶν ἀτολμήτων ἐγκελευόμενος, καὶ πράγμασιν ἐγχειρεῖν τοιούτοις, ὧν οὐ τὸ τυχεῖν μόνον ἐστὶ ἀμήχανον, ἀλλὰ οὐδὲ τὸ ἐγχειρῆσαι, κατά γε τὸν ἐμὸν λόγον, ἀνέγκλητον; τῶν γὰρ κατὰ θείαν ἐπίνοιαν ἐν τῇ κοσμογονίᾳ φιλοσοφηθέντων τῷ μεγάλῳ Μωϋσῇ, τὰ δοκοῦντα κατὰ τὴν πρόχειρον τῶν γεγραμμένων σημασίαν, ὑπεναντίως ἔχειν, ἐπέταξας ἡμῖν διά τινος ἀκολούθου διανοίας εἰς εἱρμὸν ἀγαγεῖν, καὶ συμφωνοῦσαν πρὸς ἑαυτὴν ἀποδεῖξαι τὴν ἁγίαν γραφήν, und sich über die anerkannten Verdienste, die sich Basilius um die Auslegung dieses Theiles der Mosaischen Schriften erworben, und die Vorzüge derselben so ausdrückt: καὶ ταῦτα μετὰ τὴν θεόπνευστον ἐκείνην τοῦ πατρὸς ἡμῶν εἰς τὸ προκείμενον θεωρίαν, ἣν οἱ ἐγνωκότες πάντες, οὐδὲν ἔλαττον τῶν αὐτῷ Μωυσῇ πεφιλοσοφημένων θαυμάζουσιν· εὖ καὶ εἰκότως, οἶμαι τοῦτο ποιοῦντες, da er gleichsam die von Moses gezeichneten Grundlinien ausgeführt, und aus dem Saamenkorne einen Baum gezogen habe, in Vergleich zu welcher Arbeit er die seinige nur als ein Setzreis auf den grofsen Stamm angesehen wissen will: so läfst sich aus dem Lobe, das er dem Ephräm in seinem ἐγκωμίῳ T. III. p. 595 — 616. ertheilt, schliefsen, dafs er auch in Bezug auf unsern Gegenstand von ihm keine geringere Meinung, wie von Basilius, gehabt habe, da die entwickelnde Darstellung, welche wir bis hierher bei Ephräm zu bewundern Gelegenheit gehabt haben, ihm gewifs, wenn nicht eine höhere, doch eine würdige Stelle neben Basilius sichern dürfte.

2) Ein solches Fortschreiten der Lebensentwickelung schildert Philo *de mundi opif.* p. 13 sq. in den Worten: Ἐπὶ δὲ πᾶσιν ἐποίει τὸν ἄνθρωπον. — παγκάλῳ τῷ τῆς ἀκολουθίας εἱρμῷ κέχρηται, καθ' ἣν ὑφηγήσατο ζωογονίαν. ψυχῆς γὰρ ἡ μὲν ἀργοτάτη καὶ ἥκιστα τετυπωμένη, τῷ γένει τῶν ἰχθύων προσκεκλήρωται· ἡ δ' ἀκριβεστάτη καὶ κατὰ πάντα ἀρίστη, τῷ τῶν ἀνθρώπων· ἡ δ' ἀμφοῖν μεθόριος, τῷ τῶν χερσαίων καὶ ἀεροπόρων, — διὸ τῶν ἐμψύχων πρώτους ἐγέννησεν ἰχθῦς, — — ἐπὶ δὲ πᾶσιν — τὸν ἄνθρωπον, ᾧ νοῦν ἐξαίρετον ἐδωρεῖτο, — — ἐν δὲ τοῖς κατὰ μέρος γινομένοις, τάξις ἥδέ γ' ἐστὶν, ἄρχεσθαι μὲν ἀπὸ τοῦ φαυλοτάτου τὴν φύσιν, λήγειν δ' εἰς τὸ πάντων ἄριστον. Vergl. Basilius *Homil. in Hex.* VIII. c. 1. p. 70.

Vorhergehende auf dem Wege der empirischen Erscheinungen in der Natur gefunden werden konnte, wie es auch überall die Urkunde hingestellt hat: so tritt dieser letzte Theil der Schöpfung eben so grofsartig und mannichfaltig hervor, wie der Gedanke, dafs Alles aus Nichts geschaffen sey: und so wie wir dort auf Gott als die alleinige Endursache zurückgeführt werden, so tritt auch die Lebensschöpfung eben so aus Gott hervor, wenn auch die Keime dazu von der Urkunde unmittelbar in die schon vorhandene Natur gelegt sind und sich aus derselben zu entwickeln scheinen [3]). An das Licht in seiner vollendetsten Bestimmung reihet sich das ihm verwandte Leben und wird von ihm erzeugt [4]).

---

3) Ambrosius *Hexaëm.* VI. c. 3. § 9. sagt: *Quid argumentamur alia, ubi evidenter creaturarum terrestrium natura formatur? Currit enim in constitutione mundi per omnem creaturam Dei verbum, ut subito de terris omnia, quae statuit Deus, animantium genera producantur et in futurum lege praescripta secundum genus sibi similitudinemque succedant. — Semel praeceptum in perpetuum inolevit natura. Et ideo ministerii sui obsequium praebere terra non desinit, ut priscae animalium species reparabili generis successione in notas reparentur aetates.*

4) So wie sich bei Moses mit diesem Haupttheile die Schöpfung als ein vollendetes Ganze schliefst, so sagt auch schon Timaeus der Lokrer c. 4. § 1. p. 216.: *μετὰ τὰν τῶ κόσμω σύστασιν ζώων θνατῶν γέννασιν ἐμαχανάσατο, ἵν᾽ ᾖ τέλειος, ποτὶ τὰν εἰκόνα παντελῶς ἀπειργασμένος*, und bei Plato im *Timaeus*, wo die Schöpfung der lebendigen Wesen von dem Weltschöpfer den Göttern übertragen wird, heifst es p. 43.: *θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρί᾽ ἀγέννητα. τούτων οὖν μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται. τὰ γὰρ ἅπαντα ἐν αὑτῷ γένη ζώων οὐχ᾽ ἕξει. δεῖ δὲ, εἰ μέλλει τέλειος ἱκανῶς εἶναι.* Erwähnte aber Plato *Timaeus* p. 40. vier Gattungen lebendiger Wesen, so war in diese Eintheilung zugleich das Geschlecht der Götter mit eingeschlossen (*μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος*), derselben, welche die Schöpfung des Menschen, der mit in der vierten Gattung (*πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον*) begriffen war, vollendeten. Wird dagegen im *Menexenus* (P. II. T. III. p. 383.) die Erde die Erzeugerin der Thiere (*μήτηρ — — ἣν θεοὶ ἐπήνεσαν*) genannt, und scheint sich diese Idee an die Vorstellung der früheren philosophischen Systeme des Anaximander (vergl. Diodor. Sic. I. 7. Plutarch. *de plac. philos.* V. 19.), des Archelaus und Anaxagoras (Diogenes Laert. II. 9.) anzuschliefsen, nach welchen die Thierschöpfung in der Form einer Saamenentwickelung hervortritt, die mit der Lichtwirkung der Sonne in Verbindung steht: so ist zu bemerken, dafs hierdurch Plato weder mit sich in

Ist aber auch somit der Anknüpfungspunct gegeben, so liegt doch die weitere Nachforschung der Gesetze, nach welchen

---

Widerspruch geräth, da er nach dem Inhalte des ganzen Dialogs diefs nur als eine fremde Meinung anführt, noch auch, selbst wenn er sie billigte, die erstere, ihm eigenthümliche aufgehoben wird, da sie nicht auf die erste Schöpfung, sondern nur auf die gewöhnliche Vorstellung über den Ursprung der *αὐτόχθονες* hinführen soll. Läfst aber Philo die Schöpfung der Thiere deshalb am fünften Tage eintreten, weil sich hieraus eine Verbindung mit dem Organismus der Thierwelt durch die fünf Sinne nachweisen lasse, worüber es *de mundi opif.* p. 13. heifst: *τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῶν ἐνύδρων ποιούμενος, ἡμέρᾳ πέμπτῃ, νομίσας οὐδὲν οὕτως ἕτερον ἑτέρῳ συγγενὲς, ὡς ζώοις πεντάδα. διαφέρει γὰρ ἔμψυχα ἀψύχων οὐδενὶ μᾶλλον ἢ αἰσθήσει· πανταχῇ δὲ τμητὸν αἴσθησις, εἰς ὅρασιν, ἀκοὴν, γεῦσιν, ὄσφρησιν καὶ ἁφὴν* u. s. w.: so verknüpft er Etwas mit der Mosaischen Darstellung, was nicht einmal in dem Pythagoräischen Zahlensysteme in dieser Anwendung gegeben seyn konnte, und sogar Manches aufheben mufste, was er uns in seiner vorhergehenden Darstellung über die Mosaische Weltschöpfung mitgetheilt hätte. Eine weit naturgemäfsere Anknüpfung der Thierschöpfung an das unmittelbar derselben Vorhergehende fand Basilius *Homil. in Hex.* VII. c. 1. p. 62., welcher die Belebung der Thiere in den Gewässern mit zu dem Kosmos derselben rechnet, und, nachdem er gesagt: *μετὰ τὴν τῶν φωστήρων δημιουργίαν, καὶ τὰ ὕδατα λοιπὸν πληροῦται ζώων, ὥστε καὶ ταύτην διακοσμηθῆναι τὴν λῆξιν· ἀπέλαβε μὲν γὰρ ἡ γῆ τὸν ἐκ τῶν οἰκείων βλαστημάτων κόσμον· ἀπέλαβε δὲ ὁ οὐρανὸς τῶν ἄστρων τὰ ἄνθη* u. s. w., diesen Theil als eine höhere Stufe der Lebensentwickelung an die Pflanzenwelt anknüpft, indem er p. 63. hinzufügt: *νῦν πρῶτον ἔμψυχον καὶ αἰσθήσεως μετέχον ζῶον δημιουργεῖται. φυτὰ γὰρ καὶ δένδρα κἂν ζῆν λέγηται διὰ τὸ μετέχειν τῆς θρεπτικῆς καὶ αὐξητικῆς δυνάμεως, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ζῶα οὐδὲ ἔμψυχα.* Heifst es nun bei Ambrosius *Hexaëm.* V. c. 1. § 1.: *Supererat elementum tertium, mare scilicet, ut et ipsi gratia vivificationis divino proveniret munere:* so läfst er ebenfalls diesen Theil der Schöpfung als einen Kosmos auf den des Himmels (= Luft) und der Erde folgen, worauf eben so die Worte: *vocabat aqua,* hindeuten, als das Folgende: *Habet adhuc creator, quod illi conferat, quo munia terrarum possit aequare. — Vivificavit prius terra, sed ea, quae spirantem animam non habebant. Aqua iubetur ea producere, quae viventis animae vigorem dignitatemque praeferrent,* diese Behauptung genauer erörtert. Denselben Ideengang verfolgt auch Chrysostomus *Homil. in Gen.* VII. p. 64., wo er sagt: *ὅρα —, πῶς τάξει τινὶ καὶ ἀκολουθίᾳ πᾶσαν τὴν δημιουργίαν ἡμᾶς διδάσκει. πρότερον ἐδίδαξεν ἡμᾶς, πῶς τὴν γῆν εἰς τὴν τῶν καρπῶν γένεσιν, τῷ αὐτοῦ ἐπιτάγματι διήγειρεν, εἶτα τὴν δημιουργίαν τῶν δύω φωστήρων διδάξας, προσέθηκεν καὶ τὴν τῶν ἀστέρων ποικιλίαν, δι' ὧν τοῦ οὐρανοῦ φαιδρότερον τὸ κάλλος εἰργάσατο· σήμερον*

diese Schöpfung hervorgetreten, weit über den Grenzen unsers Geistes, und wird daher als etwas Positives hingestellt, dessen Erörterung an das Unmögliche reicht. Deshalb hebt auch hier Ephräm mehr die Thatsache selbst hervor, und erörtert das in der Urkunde Ueberlieferte nur da, wo die äufsere Anordnung eine Scheidung zuläfst, oder solche Fragen zur Entscheidung vorliegen, über deren Inhalt die menschliche Vernunft sich Rechenschaft zu geben im Stande war.

So bemerkt er namentlich, dafs die Fische und andere kleinere im Wasser lebende Thiere (ܪ̈ܚܫܐ) in den Flüssen, die gröfsern Wasserthiere (ܬܢܝ̈ܢܐ) dagegen in dem Meere erzeugt worden seyen; und wenn es rücksichtlich der letztern heifse, dafs der Leviathan sich zwar im Wasser aufhalte, das Behemoth dagegen bei *Hiob* 40, 10. und von David *Ps.* 49, 10. als ein Landthier angeführt werde: so hebt er diesen Widerspruch durch die zur weitern Prüfung vorgelegte Annahme, dafs das Meer ursprünglich vielleicht beide Thiergattungen erzeugt habe, aber nach ihrer Schöpfung der einen das Meer als Wohnort geblieben, der andern ihr Aufenthalt auf der Erde angewiesen worden sey.

Von der Schöpfung der Vögel bemerkt er nur, dafs sie schaarenweise aus den Wellen sich in die Lüfte erho-

---

λοιπὸν μεταβαίνει ἐπὶ τὰ ὕδατα, καὶ δείκνυσιν ἡμῖν τῷ λόγῳ αὐτοῦ, καὶ τῷ ἐπιτάγματι ζῶα ἔμψυχα ἐξ αὐτῶν ἀναδιδόμενα. Stellt er weiter das hier gebrauchte *ἐξαγαγέτω*, wie Basilius a. a. O. p. 62., dem von der Erde gebrauchten *βλαστησάτω* gleich; leitet er ferner aus diesem einen Worte diesen ganzen Theil der Schöpfung ab (*τὰ γένη τῶν ζώων διάφορα καὶ ποικίλα*): so führt er sehr treffend auf das Unbegreifliche dieser Lebensentwickelung, welche er p. 65. noch durch die Worte: *ὁρᾷς, πῶς ἅπαντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει,* auszeichnet. An Basilius und Chrysostomus endlich schliefst sich Severianus Gabalitanus *Orat.* IV. c. 2. p. 466. in den Worten an: *τῇ γῇ σπαρτὰ καὶ φυτὰ, τοῖς ὕδασι νηκτὰ καὶ πετεινά*, und fügt er noch hinzu, dafs sich deshalb das Leben zuerst aus den Gewässern entwickelt habe, *ἵνα μάθῃς, πόθεν ἡ ῥίζα τῆς ζωῆς,* womit er auf die Taufe anspielt, so entschuldigt er diese allegorische Anspielung p. 467. durch die Worte: *ταῦτα οὐκ ἀλληγοροῦντες εἰσηγάγομεν, ἀλλ' ἐθεωρήσαμεν τῇ ἱστορίᾳ· ἄλλο τὸ ἐκβιάσασθαι εἰς ἀλληγορίαν τὴν ἱστορίαν, ἄλλο δὲ καὶ τὴν ἱστορίαν φυλάξαι καὶ θεωρίαν ἐπινοῆσαι.*

ben, während Jacob von Edessa noch hinzufügt, dass sie bestimmt gewesen seyen, der Luft eben so als Schmuck und Zierde zu dienen, wie die Gestirne den Himmel, die Blumen die Erde verschönern[5]. Und mit eben so wenig

---

5) Von der Erzeugung der kleineren im Wasser lebenden Thiere (*Gen.* 1, 20. שֶׁרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה), welche Ephräm T. I. p. 18. A 3. ܪ̈ܚܫܐ ܘܢܘܢ̈ܐ nennt (vergl. Severianus Gabalit. *Orat.* IV. c. 2. p. 466. Basilius *Homil. in Hex.* VII. c. 1. p. 63. Ambrosius *Hexaëm.* V. c. 1. § 4.), und von denen er A 4 die ܠܬܢܝܢ̈ܐ ܕܝܡܐ ܠܬܗܘܡ̈ܐ d. h. *die Ungeheuer im Meere*, unterscheidet, berichten fast alle Kirchenschriftsteller damaliger Zeit dasselbe. So heifst es bei Basilius *Homil. in Hex.* VII. c. 2. p. 61.: ἕτερον γένος τὸ κητῶδες, καὶ τὸ τῶν λεπιῶν ἰχθύων ἕτερον, und in Bezug auf die gröfsern Wasserthiere (τὰ κήτη τὰ μεγάλα) c. 6. p. 69.: ταῦτα μέντοι τηλικαῦτα ὄντα, οὐ περὶ ἀκτὰς, οὐδὲ αἰγιαλοὺς διατρίβει, ἀλλὰ τὸ Ἀτλαντικὸν λεγόμενον πέλαγος ἐνοικεῖ. Vergl. Ambrosius *Hexaëm.* V. c. 2. § 5 sqq. Verweisen wir ferner bei einem der Erläuterung kaum noch bedürfenden Gegenstande auch auf Chrysostomus, welcher *Homil. in Gen.* VII. p. 66. die Frage, warum Gott die dem Menschen keinen wesentlichen Nutzen gewährenden Seeungeheuer geschaffen, mit den Worten: εἶδεν ὁ Θεὸς ὅτι καλὰ, beantwortet, und hierin zugleich eine Hinweisung auf die göttliche Allmacht und Güte findet: so geschieht diefs blofs, um zu zeigen, dafs die Kirchenlehrer der ersten Christlichen Jahrhunderte allen Forderungen einer genauen Erklärung zu genügen bemüht waren. Von mehr Bedeutung aber ist die uns von Ephräm über das Behemoth und den Leviathan gegebene muthmafsliche Erörterung, welche auf seine Ansicht über die Schöpfung der Vögel aus den Gewässern, die er nur mit wenig Worten berührt, einiges Licht verbreiten dürfte. Denn indem er sich hierüber T. I. p. 18. B 3 sqq. so erklärt: *vielleicht aber wurden ihnen, nachdem sie geschaffen waren, ihre Wohnsitze ertheilt, so dafs der Leviathan im Meere, das Behemoth auf dem Trocknen wohnen sollte:* so kann diese Vorstellung auch A 5 sq. zu Grunde liegen, wo es heifst: *die Vögel erhoben sich schaarenweise aus den Wellen in die Luft*, und ebenfalls das bildende Element von dem ferneren Aufenthalte verschieden ist. Hieraus allein aber läfst sich auch die allegorische Anwendung erklären, welche Theophilus *ad Autol.* II. c. 16. 17. p. 361 sq. hiervon gemacht hat. Jacob von Edessa aber, der T. I. p. 127. E 1 sqq. in der Schöpfung der Vögel einen Kosmos der Luft findet, hat sich weniger an die zu Grunde liegende Ideenverbindung, als an die äufsere Erscheinung gehalten. Die Frage aber, warum gerade das Wasser die Vögel erzeugt habe, beantwortet Basilius *Homil. in Hex.* VIII. c. 2. p. 72. dahin: ὅτι ὥσπερ συγγένειά τίς ἐστι τοῖς πετομένοις πρὸς τὰ νηκτά. καὶ γὰρ

Worten schildert, er die Schöpfung derjenigen lebendigen Wesen, welche die Erde am sechsten Tage erzeugte. Auch

---

ὥσπερ οἱ ἰχθῦς τὸ ὕδωρ τέμνουσι, — οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν πτηνῶν ἐστιν. ἰδεῖν διανηχομένων τὸν ἀέρα τοῖς πτεροῖς κατὰ τὸν ὅμοιον τρόπον. ὥστε ἐπειδὴ ἓν ἰδίωμα ἐν ἑκατέροις τὸ νήχεσθαι, μία τις αὐτοῖς ἡ συγγένεια ἐκ τῆς τῶν ὑδάτων γενέσεως παρεσχέθη. Vergl. Severianus Gabalit. *Orat.* IV. c. 2. p. 467. Derselben Ansicht folgt auch Ambrosius *Hexaëm.* V. c. 13. § 40. und erklärt c. 14. § 45.: *Pulcre autem post descriptionem piscium de iis avibus, quae adsuetae sunt aquis, sermo successit, quia ei ipsae similiter usu natandi et munere delectantur. Unde prima cognatio videtur avibus istis esse cum piscibus.* Während er aber noch hinzufügt.: *Unde quoniam in nonnullis idem usus et species, ideo et de aquis utriusque generis nativitas divina praeceptione processit*, führt er uns wenigstens der muthmafslichen Ideenverbindung etwas näher. (Vgl. hierzu noch Augustinus *de Gen. ad lit.* III. c. 6. 7.: *ex aquis dicit producta volatilia. Quorum natura bipartitum locum sortita est, inferiorem scilicet in unda labili, superiorem vero in aura flabili. Illum deputatum natantibus; istum volantibus.*) Dafs aber *Gen.* 1, 20. die Worte: וְעוֹף יְעוֹפֵף, nicht als ein von den vorhergehenden unabhängiger Satz zu betrachten seyen, wodurch die Schöpfung der Vögel aus den Gewässern aufgehoben werde, ergiebt sich aufser den von den Griechischen Kirchenlehrern benutzten LXX (καὶ πετεινὰ πετόμενα), auch aus Onkelos (וְעוֹפָא דְפָרַח עַל־אַרְעָא) und der Arabischen Uebersetzung. Heifst es nun *Gen.* 2, 19.: וַיִּצֶר יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם, so folgt hieraus noch keine Bildung der Vögel aus Erde, sondern אֲדָמָה konnte hier, wie diefs schon Augustinus *de Gen. ad lit.* IX. c. 1. bemerkt, auch zugleich mit die Gewässer in sich begreifen. Seine Erklärung ist folgende: *Videat, duobus modis esse intelligendum: aut tacuisse nunc, unde finxerit volatilia coeli, quia et tacitum posset occurrere, ut non de terra utrumque recipiatur Deum finxisse, sed tantummodo bestias agri, ut volatilia coeli etiam tacente scriptura intelligamus unde finxerit, velut qui sciamus in prima causalium rationum conditione ex aquis ea esse producta; aut terram universaliter sic appellatam simul cum aquis, quemadmodum appellata est in illo psalmo, ubi coelestium laudibus terminatis ad terram facta est conversio sermonis et dictum: Laudate* etc. (*Ps.* 148, 7 sq.). *Nec postea dictum: Laudate Dominum de aquis. Ibi enim sunt omnes abyssi, quae tamen de terra laudant Dominum. Secundum istam universalem appellationem terrae, secundum quam etiam de toto mundo dicitur: Deus, qui fecit coelum et terram, sive de arida, sive de aquis quaecunque creata sunt, de terra creata veraciter intelliguntur.* Vergl. Cyrillus Alex. *Glaphyr. in Gen.* I. Ioannes Damasc. *de fide orthod.* II. c. 49. Hieronymus *Epist ad Ocean.* 83. Dagegen *Coran Sur.* 24, 44.

hier aber scheidet er das Gewürm, welches auf der Erde, aus welcher es hervorging, wimmelte, von den zahmen Thieren und dem Wilde, welche in der Nähe des Paradieses geschaffen wurden (ܐܬܒܪܝܘ), worauf ihn der Umstand führte, dafs sie daselbst von Adam ihren Namen erhielten, zu dessen Nutzen sie geschaffen waren und in dessen Nähe sie sich daher auch befinden mufsten[6]).

---

6) Wenn, wie wir bereits gesehen haben (vergl. vorher Anm. 4.), auch Plato (vgl. noch *Polit.* T. II. P. II. p. 276.) die Meinung anführte, dafs die Thiere aus der Erde hervorgegangen, so darf das hier nicht übergangen werden, was einige Christliche Kirchenlehrer über diesen Gegenstand bemerkt haben. So begegnet Basilius *Homil. in Hex.* VIII. c. 1. p. 70. dem Einwande der *Manichäer*, welche das Leben in der Erde selbst enthalten glaubten (*ψυχὴν ἐντιθέντες τῇ γῇ*), nach der Frage: *ἔμψυχος ἆρα ἡ γῆ?* ganz einfach in den Worten: *οὐκ ἐπειδὴ εἶπεν, ἐξαγαγέτω, τὸ ἐναποκείμενον αὐτῇ προήνεγκεν, ἀλλ᾽ ὁ δοὺς τὸ πρόσταγμα, καὶ τὴν τοῦ ἐξαγαγεῖν αὐτῇ δύναμιν ἐχαρίσατο*, wonach die Erde nicht das früher ursprünglich in ihr liegende Leben, sondern das ihr erst durch göttlichen Befehl mitgetheilte hervorbrachte (*ψυχὴν οὐ τὴν ἐναποκειμένην, ἀλλὰ τὴν δεδομένην αὐτῇ παρὰ τοῦ θεοῦ διὰ τῆς ἐπιταγῆς*). Vergl. *Homil.* IX. c. 2. p. 82. Hierbei erörtert er zugleich die Natur der *ψυχή* bei den Thieren, welche er c. 2. p. 71. in dem Blute findet, und deren Verwandschaft mit der Erde er in folgendem Schlusse nachweist: *Ὅρα τὴν ἀκολουθίαν ψυχῆς πρὸς αἷμα, αἵματος πρὸς σάρκα, σαρκὸς πρὸς τὴν γῆν. καὶ πάλιν ἀναλύσας διὰ τῶν αὐτῶν ἀναπόδισον, ἀπὸ γῆς εἰς σάρκα· ἀπὸ σαρκὸς εἰς αἷμα· ἀπὸ αἵματος εἰς ψυχὴν, καὶ εὑρήσεις, ὅτι γῆ ἐστι τῶν κτηνῶν ἡ ψυχή.* Vergl. *Homil.* IX. c. 2. p. 82. Deshalb behauptet er eben so wenig, dafs diese Seele vor dem Körper vorhanden gewesen sey, als dafs sie nach Auflösung desselben fortdauere, wodurch die von einigen Philosophen angenommene Seelenwanderung von selbst aufgehoben werde. Vergl. Ambrosius *Hexaëm.* VI. c. 1 sqq. Von einer andern Seite betrachtet diesen Gegenstand Chrysostomus, indem er nämlich *Homil. in Gen.* VII. p. 68. über die Frage entscheidet, warum Gott neben den nützlichen auch so viele schädliche Thiere geschaffen habe. Nach der allgemeinen Bemerkung: *οὐδέν ἐστιν, ὃ μὴ λόγῳ τινὶ δεδημιούργηται*, führt er in den Worten: *ὅτε τῆς ἀρχῆς αὐτῶν ἀφῃρέθημεν διὰ τὴν τοῦ πρωτοπλάστου παρακοὴν, πολλὴν τὴν ἀπ᾽ αὐτῶν ὠφέλειαν ἡμῖν προσγινομένην*, auf dieselbe Vermuthung zurück, welche schon aus Ambrosius (Kap. 2. Anm. 12. S. 241.) gezogen werden konnte, und mit der Ansicht Ephräms von dem zwischen den Menschen und Thieren Anfangs obwaltenden Frieden vollkommen übereinstimmt. Derselben Ansicht folgt auch Augustinus, welcher *de Gen. contra Manich.* I. c. 16. auf die Frage der Manichäer: *Quid opus erat, ut tam*

Ehe er jedoch zu der Bildung des Menschen übergeht, beantwortet er die Frage, zu wem Gott gesagt habe:

---

multa animalia Deus faceret sive in aquis sive in terra, quae homini non sunt necessaria? erwiedert: *Non intelligunt, quemadmodum omnia pulcra sunt conditori et artifici suo, qui omnibus utitur ad gubernationem universitatis.* Während er aber seine Ansicht in den Worten mittheilt: *Ego vero fateor, me nescire, mures et ranae quare creatae sint, aut muscae aut vermiculi. Video tamen, omnia in suo genere pulcra esse, quamquam propter peccata nostra multa nobis videntur adversa*, giebt er dasselbe Urtheil ab, wie Chrysostomus, und bestätigt diefs noch weiter dadurch, dafs er in Bezug auf die Manichäer sagt, hätten diese Gottes Gröfse und Weisheit bewundern lernen, so würden sie diefs nicht *rerum ipsarum vitio*, sondern *nostrae mortalitatis meritis* zuschreiben. Dasselbe bestätigen auch die Worte: *De perniciosis vel punimur, vel exercemur, vel terremur, ut non vitam istam multis periculis et laboribus subditam, sed aliam meliorem, ubi securitas summa est, diligamus et desideremus, et eam nobis pietatis meritis comparemus.* Vergl. *de Gen. ad lit.* III. 14. Eben so begründet Theodoretus *Interrog. in Gen.* 18. p. 19. seine Ansicht über die Schöpfung schädlicher Thiere auf den Grundsatz: Ἐπειδὴ τοίνυν προῄδει ἡμᾶς ὁ δεσπότης θεὸς εἰς ῥαθυμίαν ἐκκλινοῦντας, οἷον ἱμάντας τινὰς καὶ μορμολύκεια προκατεσκεύασε τὰ θηρία· ἵνα τούτοις ἡμᾶς δεδιττόμενος, πρὸς ἑαυτὸν ἕλκῃ, καὶ καλεῖν εἰς συμμαχίαν παρασκευάζῃ, wovon er jedoch die wahrhaft Frommen ausgenommen wissen will, und an Adam in seinem Zustande vor dem Falle, an Noah, Daniel und Paulus (*Act.* 28, 3.) zu erweisen sucht. Auch will er diesen Theil der Schöpfung nicht für sich, sondern im Zusammenhange mit dem Ganzen betrachtet wissen, wo dann der Nutzen derselben von selbst deutlicher hervortrete. Fügt er aber p. 22. noch hinzu: καὶ θηρία γὰρ αἰδεῖται μὲν τὸν ἄνθρωπον διὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς δοθεῖσαν αὐτῷ κατ᾽ αὐτῶν ἐξουσίαν, so scheint er schon in ihre erste Schöpfung die künftige Bestimmung ihres Daseyns gelegt zu haben, die nicht erst dadurch geändert ward, dafs der Mensch sündigte. Sehr bezeichnend sagt dagegen schon Theophilus *ad Autol.* II. c. 17. p. 362., alles Geschaffene sey gut gewesen, nur der Mensch habe durch die Sünde eine Veränderung der Natur herbeigeführt. Vgl. Gregorius Nyssen. *Orat.* II. *in verba: Faciamus* u. s. w. T. I. p. 157. Auch ist hier auf die Betrachtung Rücksicht zu nehmen, welche Augustinus *de Gen. ad lit.* III. cap. 14. über diejenigen Thiere anstellt, welche erst *aut de vivorum corporum vitiis vel purgamentis vel exhalationibus, aut cadaverum tabe* u. s. w. erzeugt werden, von denen man doch auch sagen müsse, dafs Gott ihr Schöpfer sey, die aber doch nicht zugleich mit jener ersten Schöpfung hervortreten konnten. Hierüber entscheidet er in folgenden Worten: *Caetera, quae de animalium gignuntur corporibus et maxime mortuorum, absurdissimum est dicere tum creata,*

Lasset uns Menschen machen u. s. w., deren Beantwortung nach Ephräms Ansicht von der Schöpfung sehr nahe lag. Liefs er überhaupt den *Λόγος* oder den Sohn an der Schöpfung Theil nehmen, so konnte diese Berathung an keinen Andern, als an diesen gerichtet seyn; weshalb er auch sagt: *Es liegt am Tage, daſs er dieſs zum Sohne sprach.* Hätte aber, wie wir oben gesehen haben, Ephräm den heiligen Geist zugleich mit an der Schöpfung Theil nehmen lassen: so war keine Stelle passender, als vorliegende, seine Meinung in dem einfachen Zusatze: *und zu dem heiligen Geiste*, kund zu geben.

---

cum animalia ipsa creata sunt: nisi quia inerat iam omnibus animatis corporibus vis quaedam naturalis et quasi praeseminata et quodammodo liciata primordia futurorum animalium, quae de corruptionibus talium corporum pro suo quaeque genere ac differentiis erant exortura, per administrationem ineffabilem omnia movente incommutabili creatore. — Sagt ferner Ephräm T. I. p. 18. C 3 sqq.: *Obgleich aber die ganze Erde das Gewürm hervorkriechen lieſs, so wurden doch das Wild und die zahmen Thiere zur Seite des Paradieses geschaffen, damit sie in der Nähe Adams wohnen möchten:* so hat er doch bei ܐܠܒܫܗ an kein Bilden durch die Hand Gottes gedacht, sondern an ein freies Hervorbringen der Erde, wie er sich darüber p. 24. C 8 sqq. erklärt, wo er das *Gen.* 2, 19. gebrauchte וַיִּצֶר so verstanden wissen will: *sie sind aber keineswegs gebildet worden, sondern die Erde selbst lieſs* (aus sich) *hervorgehen die vierfüſsigen Thiere, und das Wasser die Vögel. Er wollte aber dadurch, daſs er sagt, „er bildete," uns zu erkennen geben, daſs aus Erde und Wasser gemeinschaftlich alles Wild, Gewürm, zahme Thiere und Vögel entstanden sind.* Hierbei aber läſst Ephräm die Segensformel unerörtert, welche Chrysostomus *Homil. in Gen.* VII. p. 67. und Severianus Gabalit. *Orat.* IV. c. 3. p. 468. berücksichtigen. Während aber Ersterer dieselbe so bestimmt: *αὕτη ἐστὶν ἡ εὐλογία τὸ εἰς πλῆθος αὐτὰ ἐπιδοῦναι*, und darin ihr Bestehen und ihre Dauer gegeben glaubt, führt Letzterer, wie dieſs auch zum Theil bei Theodoretus *Interrog. in Gen.* 17. p. 19. angedeutet wird, dieselbe ausführlicher aus, und sagt, daſs diese Segnung nur bei denjenigen Theilen der Schöpfung angewendet worden sey, welche aus sich eine Vermehrung hervorzubringen fähig waren, und daſs demnach eben sowohl die Gestirne davon ausgeschlossen bleiben muſsten, weil ihre Zahl unverändert blieb, als die Pflanzen, von denen er sagt: *οὔτε γὰρ τὸ φυτὸν τὸ ἁπλῶς καὶ ἐξ ἐπιβολῆς ταῖς τῆς γῆς λαγῶσι παρατιθέμενον, — βεβαίαν ἔχει τὴν στάσιν· ἀλλὰ τῷ βάθει ταύτης μετὰ πάσης παρατιθὲν ἀσφαλείας.*

Auch wird diese Annahme dadurch bestätiget, dafs er sich zum Beweise dieser seiner Ansicht auf *Joh.* 1, 3. und *Col.* 1, 16. beruft. Daraus aber, dafs er an einer andern Stelle dieselben Worte auch mit auf den heiligen Geist bezieht, sieht man deutlich, wie schon früher nachgewiesen worden ist, dafs er diese seine Meinung in seinen spätern Schriften geändert haben müsse. Denn hier heifst es ausdrücklich, dafs Gott diese Worte zu dem Sohne und dem heiligen Geiste gesprochen, und während Gott bei den übrigen Theilen der Schöpfung das einfach Befehlende: *es werde, es bringe hervor, es rege sich*, gebraucht habe, so habe er in dieser gleichsam berathenden Formel die Wichtigkeit des bevorstehenden Werkes und seinen Vorzug vor allen übrigen andeuten wollen; die Worte aber: *nach unserm Bilde, nach unserer Aehnlichkeit*, führen in dieser Beziehung auf gleiches Wesen, Macht, Eigenschaften und Schöpferkraft des Vaters mit dem Sohne und dem heiligen Geiste hin, da ohne diese Gleichheit es gewifs heifsen werde: *nach meinem Bilde, nach meiner Aehnlichkeit*[7]).

7) Die Frage, zu wem Gott die Worte: נַעֲשֶׂה אָדָם gesagt habe, beantwortet Ephräm auf eine doppelte Weise; denn indem er T. I. p. 18. D 7 mit ܗܳܪܟܳܐ, d. h. *hier*, auf unsere Stelle hindeutet, und sogleich hinzufügt: *es ist offenbar, dafs er diefs zu dem Sohne sagte*, heifst es p. 128. B 2 sqq.: *es ist bekannt, dafs diese Worte über die Schöpfung des Menschen von dem Vater dem Sohne und dem Geiste zugerufen worden sind.* Sucht er nun noch weiter aus den Worten: ܒܨܠܡܢ ܐܝܟ ܕܡܘܬܢ (בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ) die Wesenseinheit und gleiche Schöpferkraft des Sohnes und heiligen Geistes mit dem Vater nachzuweisen, was er C 8 sqq. in den Worten ausdrückt: *die ihm gleich sind in Wesen, Herrschaft, Macht und Schöpferkraft:* so ist auch hier die aus beiden Stellen hervortretende Meinungsverschiedenheit nach Kap. 1. Anm. 21 fg. (S. 138 ff.) zu berichtigen, und anzunehmen, dafs die erstere dieser beiden Erklärungen die spätere sey. Bleiben wir aber zunächst bei dem göttlichen Ausspruche: נַעֲשֶׂה אָדָם stehen, so finden wir nach der angeführten Deutung hiermit einige Aehnlichkeit bei Plato im *Timaeus* p. 43., wo derselbe den Weltschöpfer die untern, von ihm zuvor geschaffenen Götter also anreden läfst: *Θεοὶ θεῶν, — νῦν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρί᾽ ἀγέννητα. — ἵν᾽ οὖν θνητά τε ᾖ, — τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμε-*

Ehe er aber selbst zu der Erklärung des göttlichen Bildes, das der Mensch an sich tragen sollte, übergeht, und

---

τέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον εἶναι προσήκει, — σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω κ. τ. λ. In wie weit aber hierin Philo der Platonischen Ansicht folgte oder folgen konnte, ergiebt sich aus dem, was er uns über die Worte: ποιήσωμεν ἄνθρωπον, *de mundi opif.* p. 14 sq. mittheilt. Veranlafst ihn dieser Ausdruck zunächst p. 15. zu den Fragen: μὴ γὰρ χρεῖός ἐστιν, εἴποιμ' ἄν, οὑτινοσοῦν, ᾧ πάντα ὑπήκοα; ἢ τὸν μὲν οὐρανὸν ἡνίκα ἐποίει καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, οὐδενὸς ἐδεήθη τοῦ συνεργήσοντος, καὶ ἄνθρωπον δὲ βραχὺ ζῶον οὕτω καὶ ἐπίκηρον, οὐχ οἷός τε ἦν δίχα συμπράξεως ἑτέρων, αὐτὸς ὑφ' ἑαυτοῦ κατασκευάσασθαι? so wie zu der Erklärung: τὴν μὲν οὖν ἀληθεστάτην αἰτίαν, θεὸν ἀνάγκη μόνον εἰδέναι: so kleidet er sein Urtheil in folgenden, dem Platonischen ähnlichen Grundsatz ein. Den Menschen von seiner moralischen Seite, in wie fern in ihm die Keime zum Guten und Bösen liegen, betrachtend, leugnet er, dafs Gott der Schöpfer des letztern seyn könne, und schreibt daher diesen Theil des menschlichen Wesens der Einwirkung einer andern Macht zu, welche, so wie ihm Gott nur als die Quelle alles Guten erscheint, gerade das entgegengesetzte Princip verfolgen mufste. Daher nennt er auch den Menschen selbst p. 16. ein Geschöpf: τῆς μικτῆς φύσεως, ὃς ἐπιδέχεται τἀναντία, — ἀγαθὰ καὶ κακὰ, καὶ καλὰ καὶ αἰσχρὰ, ἀρετὴν καὶ κακίαν. τῷ δὴ πάντων πατρὶ θεῷ, τὰ μὲν σπουδαῖα δι' αὐτοῦ μόνου ποιεῖν οἰκειότατον ἦν, ἕνεκα τῆς πρὸς αὐτὸν συγγενείας. Fährt er nun weiter so fort: τὰ δὲ μικτὰ, πῇ μὲν οἰκεῖον, πῇ δ' ἀνοίκειον· οἰκεῖον μὲν, ἕνεκα τῆς ἀνακεκραμένης βελτίονος ἰδέας· ἀνοίκειον δὲ, ἕνεκα τῆς ἐναντίας καὶ χείρονος, woraus er eine doppelte Schöpfung des Menschen ableitet, und erklärt er das ποιήσωμεν durch: ὅπερ ἐμφαίνει συμπαράληψιν ἑτέρων, ὡς ἂν συνεργῶν, ἵνα ταῖς μὲν ἀνεπιλήπτοις βουλαῖς τε καὶ πράξεσιν ἀνθρώπου κατορθοῦντος, ἐπιγράφηται θεὸς ὁ πάντων ἡγεμών· ταῖς δ' ἐναντίαις, ἕτεροι τῶν ὑπηκόων; so spricht er sich doch nicht über die neben Gott zugleich mitwirkende Ursache so deutlich aus, dafs er dabei an den Jüdischen Weltschöpfer gedacht haben sollte, vielmehr scheint es, dafs er in diese Ansicht dieselbe Vorstellung verwebt habe, welche er p. 30. durch: ἄνθρωπον πλασθέντα, d. h. den aus der Materie geformten, und: τὸν κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ γεγονότα πρότερον, in welchem das göttliche Bild hervortrat, auszuführen bemüht ist. (Vergl. Ἀλληγορ. p. 48.) Die Idee des aus Erde geformten Menschen tritt aber bei Plato keinesweges als ein Gegensatz zum Guten hervor (vergl. *Menexenus* P. II. Vol. III. p. 383.: ὃ συνέσει τε ὑπερέχει τῶν ἄλλων καὶ δίκην καὶ θεοὺς μόνον νομίζει, *Critias* P. III. Vol. II. p. 158. *Timaeus* p. 43. und *Politicus* P. II. Vol. II. p. 278), weshalb, wenn Philo wirklich dieselbe sich aneignete, die von ihm beigemischte Vorstellungsweise den Gegenstand mehr verdunkelte, als aufzuklären im Stande war. Mit mehr Umsicht verstanden es die Kir-

in welcher er, wie es selbst von unsern neuesten Dogmatikern nicht treffender entworfen werden könnte, Alles zu-

---

chenväter, einen ähnlichen Widerspruch zu vermeiden. So erklärt z. B. Athenagoras *de resurrect. mort.* c. 3. p. 317., dafs die Bildung des Menschen aus der Materie kein Hindernifs für die Auferstehung seyn werde (vergl. noch c. 21. p. 333.). Ueberhaupt aber ist obige Ansicht dem Gedanken entgegen, dafs Gott den Menschen als das vorzüglichste Werk zuletzt geschaffen und mit eigener Hand gebildet habe. Daher hat schon Theophilus *ad Autol.* II. c. 18. p. 362. diesen Umstand, auf welchen selbst Philo *de mundi opif.* p. 16. aufmerksam machte, übereinstimmend mit Ephräm, bei dem es T. I. p. 128. B 6 sqq. heifst: *man sieht, dafs ihn Gott bei Weitem vorzüglicher bildete, als alle* (übrige) *Geschöpfe,* mit ποιήσωμεν so verbunden, dafs er sagt: πάντα γὰρ λόγῳ ποιήσας ὁ θεὸς, καὶ τὰ πάντα πάρεργα ἡγησάμενος, μόνον ἴδιον ἔργον χειρῶν ἄξιον ἡγεῖται τὴν ποίησιν τοῦ ἀνθρώπου. ἔτι μὴν καὶ ὡς βοηθείας χρήζων ὁ θεὸς εὑρίσκεται λέγων· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κ. τ. λ., — οὐκ ἄλλῳ δέ τινι, εἴρηκε, ποιήσωμεν, ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ. Allein bezeichnen auch hier λόγος und σοφία den Inbegriff des göttlichen Verstandes und der göttlichen Weisheit, so läfst sich doch daraus nicht die Theilnahme einer aus der Gottheit hervortretenden Person nachweisen, welcher Ansicht die meisten übrigen Kirchenlehrer folgen. Wenden wir uns zuerst zu Basilius, so finden wir bei ihm diesen Ausdruck auf die Dreieinigkeit bezogen; denn *adv. Eunom.* V. c. 4. p. 315. heifst es ausdrücklich: Καὶ ἀπ' ἀρχῆς μὲν κατὰ τὴν κοσμοποιΐαν πρὸς τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα διαλεγόμενος δῆλός ἐστιν ὁ θεὸς, — τίνι γὰρ λέγει τὸ ποιήσωμεν; ἢ τῷ λόγῳ καὶ μονογενεῖ υἱῷ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, κατὰ τὸν εὐαγγελιστὴν, καὶ τῷ πνεύματι, περὶ οὗ γέγραπται, πνεῦμα θεῖον τὸ ποιῆσάν με; εἰ δὲ καὶ μὴ ῥητῶς λέγει περὶ τίνων ἢ πρὸς τίνας διαλέγεται, ὅμως ὅτι μὴ περὶ ἑαυτοῦ μόνου λέγει δῆλόν ἐστιν. Tadelt er weiter die Juden, welche bei ποιήσωμεν an Engel dachten, oder glaubten, dafs Gott diefs zu sich allein gesagt habe, was er *Homil. in Hex.* IX. c. 6. p. 87. wiederholt, und Ἰουδαϊκὸν τὸ πλάσμα, τῆς ἐκεῖθεν εὐκολίας τὸ μυθολόγημα nennt, und wozu er den Grund sehr natürlich p. 88. in den τὸν υἱὸν ἀθετοῦντες findet: so weicht er doch auch von der gegebenen Erklärung ab, wenn er zur völligen Widerlegung dieses Irrthums sich auf κατ' εἰκόνα ἡμετέραν beruft, und auf die Frage: τί λέγεις πρὸς τοῦτο; μὴ καὶ εἰκὼν μία θεοῦ καὶ ἀγγέλων? erwiedert: τίνι ἄλλῳ γε, ἢ τῷ ἀπαυγάσματι τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρι τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ: welche Abweichung vielleicht bei ihm auf dieselbe Weise erklärt werden könnte, wie diefs bereits bei Ephräms doppelter Ansicht nachgewiesen worden ist, welcher ebenfalls später *den heiligen Geist* davon ausgeschlossen wissen wollte. Tritt nun der letztern Meinung auch Ambrosius *Hexaëm.* VI. c. 7. § 40. bei, der unter Anderm daselbst sagt: *dicit filio; etiamsi Judaei nolint, etiamsi Ariani repugnent, — ob-*

sammenzufassen bemüht ist, was auf diese hohe Würde hinführt, zeichnet er zuvor noch die Grenzen dieser Gottähnlich-

---

mulescant, qui — plures inserunt in praerogativam, quam filio negant, servulis donant: so scheint die Vermuthung nicht gewagt, dafs Basilius dieser seiner letztern Ansicht später den Vorzug eingeräumt haben könne; wenn nicht Gregorius Nyss., wie wir weiter sehen werden, dieses *ἀπαύγασμα* und *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως* richtiger verstanden und erklärt hat. So wie ferner Ephräm T. I. p. 128. C 1 sqq. den von den frühern Schöpfungen gebrauchten Ausdrücken (ܢܪܚܫܘܢ — ܬܦܩ — ܢܗܘܘܢ) das ܢܥܒܕ gegenübergestellt, und daraus die Wichtigkeit des nach diesem Ausspruche zu schaffenden Gegenstandes herleitet, so geschieht diefs auch von Chrysostomus *Homil. in Gen.* VIII. p. 74., welcher auf die dadurch veranlafsten Fragen: *τί τὸ καινὸν; τί τὸ ξένον; τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὁ δημιουργούμενος, ὅτι τοσαύτης βουλῆς καὶ σκέψεως ἐδέησε τῷ δημιουργῷ πρὸς τὴν τούτου κατασκευήν?* erwiedert: *μὴ ξενισθῇς, ἀγαπητέ. τὸ γὰρ τιμιώτερον ἁπάντων τῶν ὁρωμένων ζώων ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος.* (Vergl. Gregor. Nyss. *Orat.* I. *in verba: Faciamus* p. 140.) Und so wie schon Philo den Menschen in die Welt gleichsam wie in einen wohl eingerichteten Pallast einführt, so läfst ihn auch hier Chrysostomus wie einen König als das letzte Schöpfungswerk in die seinetwegen geschaffene und geschmückte Welt einziehen. (Vergl. Gregorius Nyss. *de hom. opif.* c. 2. p. 50. Lactantius *de ira Dei* c. 14.) Bei der Frage ferner, an wen Gott dieses *ποιήσωμεν* gerichtet habe, verwirft er a. a. O. p. 75. eben so die Erklärung der Juden, wie vorher Basilius und Ambrosius, und behauptet, dafs die darin liegende Berathung an keinen Andern, als an den *Jes.* 9, 6. bezeichneten göttlichen Sohn (*μονογενὴς τοῦ θεοῦ παῖς, ὁ τῷ πατρὶ ὅμοιος κατὰ τὴν οὐσίαν*) gerichtet sey. Daher enthalte auch dieses Wort nicht nach der Meinung der Arianer einen Befehl an einen Untergeordneten, sondern, wie sich aus den folgenden: *κατ' εἰκόνα ἡμετέραν*, ergebe, eine Berathung mit dem, der gleiches Wesen und gleiche Ehre mit Gott habe. Die Wichtigkeit dieser Stelle veranlafste auch den Gregorius Nyssenus, eine eigene Schrift darüber abzufassen, welche sich T. I. p. 139 sqq. findet; und indem er uns hier auf eine früher von ihm gegebene kurze Erklärung dieses *ποιήσωμεν* verweist (*de hom. opif.* c. 3. p. 51 sq. und c. 6. p. 55), wo er diesen Ausdruck auf die Trinität bezieht: so wiederholt er dieselbe Ansicht in der angeführten Schrift *Orat.* I. p. 140., indem er sagt: *ἔμαθες, ὅτι δύο πρόσωπα, ὁ λέγων, καὶ πρὸς ὃν ὁ λόγος. διὰ τί οὐκ εἶπε ποίησον, ἀλλὰ ποιήσωμεν ἄνθρωπον; ἵνα νοήσῃς τὴν δεσποτείαν, ἵνα μὴ τὸν πατέρα ἐπιγινώσκων, τὸν υἱὸν ἀγνοῇς· ἵνα εἰδῇς, ὅτι πατὴρ ἐποίησε διὰ υἱοῦ, καὶ υἱὸς ἐκτίσατο πατρῴῳ θελήματι· καὶ δοξάσῃς πατέρα ἐν υἱῷ, καὶ υἱὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ· οὕτω κοινὸν γέγονας ἔργον, ἵνα κοινὸς προσκυνητὴς ἀμφοτέρων ᾖς, μὴ σχίζων τὴν προσκύνησιν, ἀλλὰ*

keit und das Verhältnifs, in welchem der Mensch mit diesem

ἑνῶν τὴν θεότητα. — ἵνα γνωρίσῃς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον. Daher folge auch darauf: *ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ἵνα ἑνώσῃς τὴν θεότητα. ἑνώσῃς δὲ οὐ τὰς ὑποστάσεις, ἀλλὰ τῇ δυνάμει, ἵνα μίαν δόξαν ἔχῃς μὴ μεριζόμενος περὶ τὴν προσκύνησιν, — — ἰδία ὑπόστασις πατρὸς, καὶ ἰδία υἱοῦ, καὶ ἰδία πνεύματος ἁγίου. διὰ τί οὖν οὐ τρεῖς; ὅτι μία θεότης. ἣν γὰρ βλέπω ἐν πατρὶ θεότητα, ταύτην καὶ ἐν υἱῷ, καὶ ἣν ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ταύτην καὶ ἐν υἱῷ, διότι μορφὴ ἐν ἑκατέρῳ μία. προοίμιον τῆς ἡμετέρας γενέσεως, θεολογία ἀληθινή.* Vgl. vorher Basilius *Homil. in Hex.* IX. c. 6. p. 88. — Auch Severianus Gabalit. *Orat.* IV. c. 5. p. 472. geht bei diesen Worten von dem Gedanken aus, dafs uns dadurch Moses *τὴν θεογνωσίαν τοῦ θεοῦ* habe zeigen wollen, und dafs Gott deshalb *ποιήσωμεν* gesagt habe, *ἵνα δείξῃ καὶ τῶν πρώτων αὐτῷ συνεργὸν (τὸν υἱὸν)*, zu der angeführten Meinung der Juden aber (*ὅτι τοῖς ἀγγέλοις εἶπεν*) bemerkt er c. 6. p. 472 sq., dafs, hätten sie den Zusammenhang der folgenden Worte richtig in das Auge gefafst gehabt, sie gewifs nicht in den Irrthum verfallen seyn würden, *ὅτι μία εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις θεοῦ καὶ ἀγγέλων* (vgl. Teodoretus *Interrog in Gen.* 19. p. 22.: *θεοῦ γὰρ οὐσία καὶ ἀγγέλων οὐ μία*), da die Engel wohl *θαυμασταὶ* der göttlichen Werke, keineswegs aber *σύνεργοι* genannt werden könnten (vergl. *Job.* 38, 7.). Der Ausdruck *ποιήσωμεν*, fährt er dann weiter fort, bezeichne vielmehr *τὸν λέγοντα καὶ τὸν ἀκούοντα*, und *κατ' εἰκόνα* Einheit des Wesens in dem Sohne (*οὐκ ἄλλη γὰρ εἰκὼν πατρὸς, καὶ ἄλλη υἱοῦ.* Vgl. Chrysostomus a. a. O.); darum heifse es *ποιήσωμεν* in der Mehrheit, *ἵνα τὸ πληθυντικὸν τῶν ὑποστάσεων δείξῃ*, in der Einheit *κατ' εἰκόνα ἡμετέραν* dagegen, *ἵνα τὸ ὁμοούσιον ἑρμενεύσῃ.* Führt ferner die schon bei Basilius den Juden beigelegte Erklärung, als habe Gott das *ποιήσωμεν* zu sich selbst gesagt, auf die gewöhnliche Annahme eines *Pluralis maiestaticus*, so verwirft doch dieselbe endlich noch Theodoretus *Interrog.* 19. p. 23. durch die Behauptung: *καὶ ἐν πάσῃ ὡς ἐπίπαν τῇ θείᾳ γραφῇ ἑνικῶς ἐστιν ἀκοῦσαι τοῦ τῶν ὅλων διαλεγομένου θεοῦ* (vergl. Basilius *Homil. in Hex.* IX. c. 6. p. 87.), da man in den wenigen Stellen, wo die Mehrheit gebraucht sey, an die Dreieinigkeit zu denken habe. Indem er nun dieser Erklärung auch hier den Vorzug giebt, schliefst er sich an seine Vorgänger in den Worten an: *τῷ φάναι μὲν γὰρ εἶπεν ὁ θεὸς, τὸ κοινὸν τῆς θείας ἐδήλωσε φύσεως· ἐπαγαγὼν δὲ τὸ ποιήσωμεν, ἐνέφηνε τῶν προσώπων τὸν ἀριθμόν· οὕτω πάλιν ἑνικῶς μὲν εἰπὼν τὴν εἰκόνα, τὸ ταὐτὸν τῆς φύσεως ἔδειξεν· οὐ γὰρ εἶπε κατ' εἰκόνας, ἀλλὰ κατ' εἰκόνα. ἡμετέραν δὲ εἰρηκὼς, τὸν τῶν ὑποστάσεων δεδήλωκεν ἀριθμόν.* — Ueber die Schöpfung des Menschen vergl. noch Aristoteles *Phys.* VIII. 1. Xenophon *Memorab.* I. 17. Censorinus *de die nat.* c. 4. Apollodorus I. c. 8. § 1. Ovidius *Metam.* I. 76 sqq. Hesiodus *Opp. et dies* v. 60 sqq. Plutarchus *de plac. phil.* V. 9. *Sympos.* VIII. 8. Varro *de re rust.* II. 1. Lactantius *Instit. div.* VII. 7. u. A. m.

Vorzüge zu Gott stehen solle, in den Worten: *bis zu dem Grade, dafs, wenn es ihm gefalle, er Gott gehorche*, worin die freie Selbstständigkeit mit allen den Beziehungen liegt, welche Ephräm in der vorliegenden Stelle seines Commentars, wo er dieses Ebenbild den unmittelbar darauf in der Urkunde gebrauchten Worten zufolge in die dem Menschen über die Erde und alle auf derselben befindliche Geschöpfe verliehene Herrschaft setzt, und anderwärts davon anführt.

Nichts ist also natürlicher, als dafs Ephräm die äufsere Gestaltung des Menschen gänzlich davon ausschliefst, worin er mehr einen äufsern Vorzug und eine Andeutung auf die erhabene Würde vor den übrigen Geschöpfen findet, da, während diese aus den Elementen des Wassers und der Erde besonders, oder der Mischung beider sogleich als lebendige Wesen hervorgehen, der Mensch von der Hand Gottes gebildet und ihm die Seele von Gott eingehaucht wird, worauf sich auch: *er bekleidete ihn mit Ruhm*, zu beziehen scheint. Sehr richtig aber verbindet er die Willensfreiheit mit der erwähnten Herrschaft (ܫܘܠܛܢܗ ܘܡܫܠܛܢܘܬܗ), welche letztere seiner Erklärung zufolge um so mehr ein göttliches Bild genannt werden könne, da auch Gott der Herr über Alles sey. Diese Parallele setzt er nun weiter, oft nur in dunklen Andeutungen, so fort. In wie fern Gott der Inbegriff der erhabensten Vollkommenheiten ist, und diese ihren Grund in der Reinheit und Lauterkeit seines heiligen Wesens haben, findet Ephräm auch das göttliche Ebenbild bei dem Menschen in der geläuterten, für solche Vollkommenheiten empfänglichen Seele (ܢܦܫܐ ܕܟܝܐ); und wenn er sich Gott als höchste Intelligenz und Weisheit dachte, mufste er auch das göttliche Bild in die dem Menschen verliehene Einsicht und Vernunft legen, vermöge welcher er Alles umfafst, scheidet, ordnet und hervorbringt, was er will. Von dieser Willensfreiheit hing es endlich auch ab, Unsterblichkeit oder Tod zu wählen, und sich durch erstere ebenfalls zu einem göttlichen Bilde hinsichtlich der Dauer seines Wesens zu machen: welche Eigenthümlichkeit er zwar nicht von diesem dem

Menschen verliehenen Ebenbilde ausgeschlossen, aber der Beobachtung des göttlichen Gebotes und dem bereits erwähnten Gehorsam untergeordnet und von ihm abhängig gemacht wissen will [8]).

---

8) Die bei Ephräm T. I. p. 18. E 6 durch die Worte: *dafs, wenn es ihm gefalle, er uns gehorche*, oder durch die Willensfreiheit des Menschen eingeleitete Schilderung des göttlichen Ebenbildes, welche seiner Meinung zufolge Moses zunächst durch die ihm verliehene Herrschaft über die Thiere angedeutet hatte, worüber er sich F 2 sqq. so ausdrückt: *in derselben Herrschaft also, welche Adam über die Erde und über Alles, was auf ihr ist, erhielt, liegt das Ebenbild Gottes, welcher Herr ist über Alles im Himmel und auf Erden* (eig. über die Obern und über die Untern), führt Ephräm p. 128. D 3 noch weiter so aus, dafs es gleichsam als der Reflex des göttlichen Wesens und aller seiner Vollkommenheiten in der menschlichen Natur wiederstrahlt (*Matth.* 5, 48.). Hier nämlich, wo er das göttliche Ebenbild in dem Menschen von einem dreifachen Gesichtspuncte (ܬܠܬ ܥܠܠ) aus betrachtet wissen will, geht er ebenfalls von der ihm ertheilten Willensfreiheit und Herrschaft aus, und bezieht dasselbe nur auf den menschlichen Geist, indem er D 8 sqq. sagt: *Erstens nämlich, so wie Gott der Herrscher über Alles ist, so wurde auch dem Menschen die Herrschaft über Alles ertheilt; zweitens dadurch, dafs er eine geläuterte Seele erhielt, mit welcher er alle Früchte der Vortrefflichkeit und der göttlichen Güter erhielt, und drittens durch den Antheil an Einsicht des Geistes* (Verstandes) *und der Urtheilskraft verbreitet er sich überall hin, und bringt dadurch das Bild Alles dessen hervor, was er will.* Schliefst er nun bei diesem Entwurfe die äufserliche Bildung des Menschen gänzlich aus, wie er diefs D 4 sqq. ausdrücklich in den Worten erklärt: *nicht aber seine äufsere Bildung nennt die Schrift* (eig. das Wort) *das Ebenbild Gottes, sondern die Freiheit* (des Willens) *und die Herrschaft über die Geschöpfe*, und findet er hierin nur einen äufseren Vorzug, wie sich diefs aus T. I. p. 22. C 2 ergiebt, wo er sagt: *den Adam aber zeichnete er durch Vieles aus, vorzüglich dadurch, dafs gesagt ist, er bildete ihn mit seinen Händen* u. s. w.: so begegnete er in ersterer Beziehung der damals unter mehreren Secten, den sogenannten Anthropomorphiten, wie den Audianern, einigen Aegyptischen Mönchen u. a., verbreiteten Meinung, dafs das göttliche Ebenbild in der äufsern edlen Gestalt des Menschen zu suchen sey. Gegen diesen Irrthum äufser sich im Allgemeinen Clemens Alex. *Strom.* VI. p. 682. in den Worten: *μή τι οὖν εἰκότως κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ γεγονέναι ὁ ἄνθρωπος εἴρηται, οὐ κατὰ τῆς κατασκευῆς τὸ σχῆμα· ἀλλ᾽ ἐπεὶ ὁ μὲν θεὸς λόγῳ τὰ πάντα δημιουργεῖ.* Dafs aber die Unrichtigkeit dieser Ansicht schon früh erkannt und selbst von den Juden verworfen worden sey, ergiebt sich aus Philo, welche

Die dem Menschen über die Thiere verliehene Herr-

---

sich *de mundi opif.* p. 15. hierüber so äufsert: *τὴν δ' ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτῆρι. οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεός, οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀρθρώπινον σῶμα· ἡ δ' εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν* u. s. w. Hier ist nicht denkbar, dafs er diese Ansicht aus Plato entlehnt habe, aus welchem sich dieselbe nur in sehr unvollendeten Zügen nachweisen läfst. Vgl. *Timaeus* p. 121. und *Phaedo* (P. II. T. III.) p. 21 sqq. Zu denen aber, welche diese irrige Idee bestreiten, gehört Epiphanius, welcher *Haeres.* 70. die Audianer tadelt, und ihren Irrthum dadurch zu widerlegen sucht, dafs er der sichtbaren Erscheinung des Menschen die unsichtbare Natur Gottes gegenüberstellt. (Vergl. Cyryllus Alex. *adv. Anthropomorph.*) Auch Chrysostomus erklärt es *Homil. in Gen.* VIII. p. 76. für ungereimt, das Ebenbild auf die äufsere Gestalt des Menschen zu beziehen, und erklärt diefs aus *Act.* 17, 29.; wozu er p. 77. bemerkt: *οὐ μόνον γὰρ τύπου σωματικοῦ ἔφησεν ἀπηλλάχθαι τὸ θεῖον, ἀλλὰ μηδὲ ἐνθύμησιν ἀνθρώπου δυνατὴν εἶναι ἀναπλάσαί τι τοιοῦτον.* Theodoretus ferner leitet *Interrog. in Gen.* 20. p. 25. den Ursprung dieses Irrthums aus einer falschen Erklärung von 2 *Reg.* 19, 16. *Gen.* 8, 21. *Jes.* 1, 20. *Ps.* 94, 4. her, und erinnert, dafs Stellen, wie *Ps.* 137, 7. 8. *Joann.* 4, 24., leicht auf das Gegentheil hätten führen können. Dafs auch Origenes diese Meinung verworfen, berichtet Theodoretus a. a. O. p. 32.; was sich auch aus mehrern Stellen seiner Schriften nachweisen läfst. So heifst es *περὶ ἀρχ.* IV. c. 37. p. 194., dafs in dem von der Schrift aufgestellten Grundsatze: *ad imaginem Dei factum esse hominem*, die Kennzeichen dieses Bildes sich wahrnehmen lassen, *non per effigiem corporis, quae corrumpitur, sed per animi prudentiam, per iustitiam, per moderationem, per virtutem, per sapientiam, per disciplinam, per omnem denique virtutum chorum, quae cum Deo insint per substantiam, in homine possunt esse per industriam et per imitationem Dei*, und *contra Celsum* VIII. c. 49. p. 778.: *ψυχὴν γὰρ παντὸς σώματος, καὶ μάλιστα τὴν λογικὴν, φαμὲν εἶναι πρᾶγμα τιμιώτερον· εἰ καὶ τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος ψυχὴ μὲν χωρεῖ, οὐδαμῶς δὲ τὸ σῶμα. οὐδὲ γὰρ καθ' ἡμᾶς σῶμα ὁ θεός· ἵνα μὴ περιπέσωμεν οἷς περιπίπτουσιν ἀτόποις οἱ τὰ Ζήνωνος καὶ Χρυσίππου φιλοσοφοῦντες*, in welcher Darstellung er dem Ephräm sehr nahe kommt. Bemerkt ferner Basilius *Homil. in Hex.* IX. c. 6. p. 88. zu den Worten: *κατ' εἰκόνα ἡμετέραν*, im Allgemeinen, dafs man dieses Ebenbild nur *ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς θεότητος*, nicht *ἐν σχήματι σωματικῷ* zu suchen habe, so läfst sich hieraus leicht abnehmen, was er hierüber gesagt haben würde, wenn er diesen Gegenstand, wie er versprochen, weiter ausgeführt hätte. Denn hätte er dazu Gelegenheit gefunden, so würde es nicht bei Gregorius Nyssen. in seiner Vorrede zu der Schrift *de hom. opif.* T. I. p. 44 sq., die er, wie seinen *Ἀπολογ. in Hex.*, als eine Ergänzung und Fortsetzung dessen angesehen wissen will, was Basilius unvollendet gelassen habe, p. 45. heifsen: *εἰ γὰρ*

schaft aber, durch welche gleichsam dieses göttliche Eben-

λειπούσης τῆς Ἑξαημέρου, τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον θεωρίας, μηδεὶς τῶν μαθητευσάντων αὐτῷ σπουδήν τινα πρὸς τὴν τοῦ λείποντος ἀναπλήρωσιν εἰσενέγκατο· — νυνὶ δὲ κατὰ δύναμιν ἡμῶν ἐπιτολμησάντων τῇ ἐξηγήσει τοῦ λείποντος, εἰ μέν τι τοιοῦτον ἐν τοῖς ἡμετέροις εὑρεθείη, οἷον τῆς ἐκείνου διδασκαλίας μὴ ἀνάξιον εἶναι, εἰς τὸν διδάσκαλον πάντως τὴν ἀναφορὰν ἕξει u. s. w. Hieraus ergiebt sich, selbst die sprachliche Verschiedenheit abgerechnet, daſs die drei Reden, welche *de hominis structura* (T. I. p. 324.) dem **Basilius** beigelegt zu werden pflegten, für eine untergeschobene Arbeit zu betrachten sind, wenn auch der Verfasser zu Anfange derselben in Bezug auf jenes Versprechen die Worte: *παλαιὸν χρέους ἔκτισιν ἀποπληρώσων ἥκω*, vorausschickt. Vergl. noch **Socrates** *Hist. eccl.* IV. c. 26. und **Cassiodorus** *de instit. div. lit.* c. 1. Was demnach **Gregorius Nyss.** a. a. O. über diesen Gegenstand mittheilt, kann in gewisser Beziehung auch als des Basilius Ansicht betrachtet werden, zumal da auch er zunächst *Orat.* I. p. 141. von Widerlegung des Grundsatzes ausgeht: *σύμμορφον ἡμῖν εἶναι τὸν Θεόν.* Hätte endlich **Basilius** sich weiter hierüber verbreitet, so würde gewiſs auch **Ambrosius** in seinem *Hexaëm.* diese Quelle nicht unbenutzt gelassen haben. Allein er führt diesen Gegenstand nur mit wenig Worten weiter aus, als dieſs von Basilius geschehen, indem er *Hexaëm.* VI. c. 8. § 44. sagt: *Sed tractemus limatius, quid sit ad imaginem Dei? Caro numquid ad imaginem Dei est? Ergo in Deo terra est, quia caro terra est. Ergo corporeus Deus* u. s. w., und § 45.: *Non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra* u. s. w. Auch **Severianus Gabal.** endlich tadelt *Orat.* V. c. 8. p. 483 sq. die Ansicht der Anthropomorphiten in den Worten: *πολλοὶ ἐνόμισαν τῶν εὐηθῶν καὶ τῶν τὰς ψυχὰς ἀπαιδεύτων, ὅτι κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὡς τοῦ Θεοῦ ῥῖνας ἔχοντος* u. s. w. — *ἐσφαλμένη δὲ καὶ ἄτοπος αὕτη ἡ διάνοια. καὶ ἔστιν αἵρεσις ἕως σήμερον ἀνθρωπόμορφον λέγουσα τὸ θεῖον* u. s. w. Aus diesem Allen zusammen genommen ergiebt sich, wie weit diese Ansicht verbreitet gewesen seyn muſste, daſs man sich ihr so vielfältig zu begegnen genöthigt sah. Scheint aber **Tertullianus** *adv. Marc.* II. c. 4. diese Meinung zu begünstigen, indem er sagt: *Quis denique dignus incolere Dei opera, quam ipsius imago et similitudo? Eam quoque bonitas, et quidem operantior operata est, non imperiali verbo, sed familiari manu, etiam verbo blandiente praemisso: Faciamus etc. Bonitas dixit, bonitas finxit hominem de limo;* und führt er diesen Gedanken auch noch weiter *de resur. carnis* c. 6. in den Worten aus: *Recogita totum illi Deum occupatum ac deditum, manu, sensu, opere, consilio, sapientia, providentia, et ipsa inprimis adfectione, quae lineamenta ducebat. Quodcunque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus. — Sic enim praefatio Patris ad Filium: Faciamus etc. — Et fecit hominem Deus. Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi. — Ita limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus*

bild in seiner ersten sich entwickelnden Thätigkeit hervor-

---

erat, sed et pignus: so liegt hierin doch nur so Viel, dafs er meinte, Gott habe vorhergesehen, dafs der göttliche Sohn einst in eben dieser körperlichen Gestaltung hervortreten werde, durch welche schon Adam ausgezeichnet ward; keineswegs hat man aber hierbei an eine Nachbildung des göttlichen Wesens nach einer körperlichen Gestalt zu denken, wogegen er selbst *adv. Marc.* II. c. 5. ein Zeugnifs ablegt, da er hier das göttliche Ebenbild in dem freien Willen und der ihm über die Erde verliehenen Herrschaft findet. *Liberum*, sagt er daselbst, *et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam eiusmodi status formam. Neque enim facie et corporalibus lineis tam variis in genere humano ad uniformem Deum expressus est, sed in ea substantia, quam ab ipso Deo traxit, id est animam, ad formam Dei spondentis, et arbitrii sui libertate et potestate signatus est.* In dem freien Willen suchte das göttliche Ebenbild auch Hieronymus, bei dem es *Epist.* 146. heifst: *Deus est, in quem peccatum non cadit. Cetera enim cum sint liberi arbitrii, iuxta quod et homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est, in utramque partem suam possunt flectere voluntatem.* Dieselbe Ansicht hat auch Ambrosius zu Grunde gelegt, wenn er auch das Erkenntnifsvermögen davon getrennt wissen will. Denn *Hexaëm.* VI. c. 8. § 45. heifst es: *Non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra, quae libera est et diffusis cogitationibus atque consiliis huc atque illuc vagatur, quae considerando spectat omnia. — Ea igitur est ad imaginem Dei, quae non corpore aestimatur, sed mentis vigore.* Diejenige Definition aber, welche er VI. c. 7. § 41. in den Worten aufstellt: *Imago Dei virtus est, non infirmitas; imago Dei sapientia est, imago Dei iustitia est: sed sapientia divina est et sempiterna iustitia,* bezieht sich, wie der Zusammenhang deutlich genug lehrt, nur auf den göttlichen Sohn, indem er sogleich so fortfährt: *Imago Dei est solus ille, qui dixit Joann.* 10. 30. u. s. w. Hiermit stimmt auch Joannes Damasc. *de fide orthod.* II. c. 12. III. c. 14. überein. Vergl. noch Ephräm T. III. p. 350 sqq. und Aug. Hahn in der *zweiten Denkschrift der histor. theolog. Gesellschaft zu Leipzig, herausgegeben von Illgen* (Leipzig 1819), S. 30 ff. So wie ferner Ephräm in die ganze Bildungsweise des Menschen einen besondern Vorzug seines Wesens legte, so finden sich auch bei mehrern kirchlichen Schriftstellern seiner Zeit hiermit übereinstimmende Erklärungen. Und wenn schon Plato *Polit.* p. 278. den Menschen *ζῶον θειότερον* nennt, so darf es nicht befremden, dafs auch Philo *de mundi opif.* p. 14. von demselben sagt: *τὰ δ᾽ ὕστατα, ἄριστα, ἄνθρωποι,* zumal da er schon vorher allgemeiner diefs in den Worten: *ἤρξατο μὲν ἀπὸ σπέρματος εὐτελοῦς ἡ φύσις· ἔληξε δ᾽ εἰς τὸ τιμιώτατον τὴν τοῦ ζώου καὶ ἀνθρώπου κατασκευήν,* zu erkennen gab. Dem ähnlich nennt auch Chrysostomus *Homil. in Gen.* XII. p. 122. den Menschen: *ζῶον ἄρτιον καὶ τέλειον,* was er *Homil.*

treten sollte, wird dadurch eingeleitet, dafs die Urkunde

IX. p. 84. noch weiter in den Worten ausführt: *εἴδετε τὴν διαφορὰν τῆς δημιουργίας τῶν κτισμάτων, καὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου διαπλάσεως· ἠκούσατε, ὅσης τιμῆς ἠξίωσε τὸν ἀρχηγὸν τοῦ γένους τοῦ ἡμετέρου, καὶ ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει, πῶς δι' αὐτῶν τῶν ῥημάτων καὶ τῆς τῶν λέξεων παχύτητος ἐνέφηνε τὴν τιμὴν τὴν εἰς τὸν μέλλοντα δημιουργεῖσθαι* u. s. w. Vergl. Gregorius Nyss. *Orat.* II. *in verba: Faciamus*, p. 155. In derselben Beziehung sagt auch Ambrosius *Hexaëm.* VI. c. 9. § 54.: *Sed iam etiam de ipso hominis corpore aliqua dicenda sunt, quod praestantius ceteris decore et gratia esse quis abnuat? Nam etsi una atque eadem omnium terrenorum corporum videatur esse substantia, — — forma tamen humani corporis est venustior.* Und gerade hierin scheint der Uebergang zu liegen, welcher auf die Ansicht vorbereiten sollte, nach welcher man das göttliche Ebenbild übereinstimmend mit der Schrift in der Herrschaft über alle Dinge zu finden glaubte. Will nun diefs Ephräm auch nur als den äufsern Ausgangspunct betrachtet wissen, so ist doch auch diese Meinung von mehrern Kirchenlehrern beachtet worden. Zunächst schenkt ihr Chrysostomus *Homil. in Gen.* VIII. p. 76. seinen Beifall in den Worten: *διὰ τῆς ἐπαγωγῆς δῆλον ἡμῖν ἐποίησε, κατὰ ποῖον λογισμὸν τὸ ὄνομα τῆς εἰκόνος ἔλαβε. — κατὰ τὴν τῆς ἀρχῆς οὖν εἰκόνα φησὶν, οὐ καθ' ἕτερόν τι.* (Vergl. p. 77. und *Homil.* IX. p. 85.). Denselben Sinn legt auch in die Worte: *κατ' εἰκόνα*, Greg. Nyss. *in verba: Faciamus*, *Orat.* I. p. 142., und Severianus Gabal. erwiedert *Orat.* V. c. 4. p. 484. auf die Frage: *ἐν τίνι ἡ εἰκών?* ganz einfach: *ἐν τῇ ἐξουσίᾳ.* Theodoretus aber dehnt *Interrog.* 20. p. 26. diesen Begriff auf alle Kunstfertigkeiten der menschlichen Seele aus, und sagt, dafs aufser der Herrschaft über die Thiere auch noch darin liege: *ἄλλα εὑρεῖν ὡς ἀρχετύπου μιμήματα.* Beschränke sich auch nur (p. 27.) die menschliche Kraft auf das Einzelne, und bedürfe er dazu der Materie, so wie der Hülfe Anderer: so könne doch von ihm gesagt werden: *μιμεῖται ἀμηγέπη τὸν ποιητὴν, ὡς εἰκὼν τὸ ἀρχέτυπον*, wiewohl diese Vergleichung immer in beschränkterem, dem Wesen des Menschen angemessenem Sinne zu nehmen sey. Tritt nun hier Theodoretus mehr als Polemiker auf, so giebt sich doch diese Meinung selbst als die seinige dadurch zu erkennen, dafs er ihr eine gröfsere Ausdehnung und Bestätigung vor allen übrigen von ihm angeführten zu verschaffen sucht. Fragt nun aber Gregorius Nyss. a. a. O. weiter: *ἐν ψυχῇ τὸ ἄρχον, ἢ ἐν σαρκί?* und antwortet er p. 143. darauf: *ἐν τῇ τοῦ λογισμοῦ περιουσίᾳ*, oder glaubt er damit *τὸν ἔσω ἄνθρωπον* bezeichnet, worauf Severianus Gabalit. *Orat.* V. c. 4. p. 484. in den Worten: *δείκνυσι καὶ Παῦλος τὴν εἰκόνα* (vergl. *Col.* 3, 9.) hindeutet: so bahnt er sich dadurch den Weg zu seiner weitern Erörterung. Denn indem er dieses Ebenbild in dieser Beziehung nur in der Seele findet und den Körper gänzlich davon ausschliefst, erklärt er *ποιήσωμεν* durch: *δώσομεν αὐτῷ λόγου περιουσίαν.* Sucht er ferner auch das festzuhalten, was zunächst die Schrift da-

meldet, Gott habe die Thiere zu Adam geführt, damit sie

---

von angiebt: so scheidet er doch den Begriff des geistigen Herrschens auch noch weiter von dem Gebrauche der ihm untergebenen Dinge, und sagt p. 144.: *δεύτερα τὰ τῆς σαρκός· πρῶτα τὰ τῆς ψυχῆς τὰ προηγούμενα.* Dieses noch weiter ausführend schliefst er p. 146.: *ὁρᾷς, ποῦ ἔχεις τὸ κατ' εἰκόνα γεγενῆσθαι θεοῦ; — τί οὖν ἐστιν ἄνθρωπος; — ἄνθρωπός ἐστι ποίημα θεοῦ λογικὸν, κατ' εἰκόνα γενόμενον τοῦ κτίσαντος αὐτόν.* Auch scheidet er, wie diefs schon von Origenes *περὶ ἀρχ.* III. c. 6. p. 152. und *contra Celsum* IV. c. 20. p. 523. geschieht, die Ausdrücke: *κατ' εἰκόνα* und *καθ' ὁμοίωσιν*, indem er von beiden p. 149. sagt: *τὸ μὲν, τῇ κτίσει ἔχομεν· τὸ δὲ, ἐκ προαιρέσεως κατορθοῦμεν. ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ συνυπάρχει ἡμῖν τὸ κατ' εἰκόνα γεγενῆσθαι θεοῦ· ἐκ προαιρέσεως ἡμῖν κατορθοῦται, τὸ καθ' ὁμοίωσιν εἶναι θεοῦ* u. s. w., und p. 150.: *κατ' εἰκόνα γὰρ ἔχω τὸ λογικὸς εἶναι, καθ' ὁμοίωσιν δὲ γίνομαι ἐν τῷ Χριστιανὸς γενέσθαι.* — Die *ὁμοίωσις* aber läfst er den Menschen *διὰ τῶν εὐαγγελίων* erreichen. So wie er nun überhaupt diese Herrschaft als die Grundlage des göttlichen Ebenbildes betrachtet, so trägt er dieselbe auch auf die Unterdrückung der Begierden über (vergl. Plato im *Timaeus* p. 44.), und macht bei *ἐποίησε* und *ἔπλασε Orat.* II. p. 155. nach Philonischen Grundsätzen den Unterschied, dafs er Ersteres auf *τὸν ἔσω ἄνθρωπον*, Letzteres auf *τὸν ἔξω* bezieht (*καὶ γὰρ πρέπει ἡ μὲν πλάσις πηλῷ· ἡ δὲ ποίησις τῷ κατ' εἰκόνα*). Einen ähnlichen Unterschied zwischen *εἰκών* und *ὁμοίωσις* finden wir auch bei Clemens Alex., welcher, nachdem er überhaupt *Strom.* V. p. 594. von ersterem gesagt: *εἰκὼν μὲν γὰρ θεοῦ, λόγος θεῖος καὶ βασιλικὸς, ἄνθρωπος ἀπαθής· εἰκὼν δὲ εἰκόνος, ἀνθρώπινος νοῦς*, hierüber *Strom.* II. p. 418. noch Folgendes mittheilt: *ἢ γὰρ οὐχ' οὕτως τινὲς τῶν ἡμετέρων, τὸ μὲν κατ' εἰκόνα, εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον· τὸ καθ' ὁμοίωσιν δὲ, ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν ἐκδέχονται.* In wie fern aber diese Gottähnlichkeit auf Unterdrückung der Leidenschaften beruhe, sagt er *Strom.* VI. p. 650.: *ὥστε — ἐξομοιοῦσθαι βιάζεται — εἰς ἀπάθειαν· νοερὸς γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, καθ' ὃν ὁ τοῦ νοῦ εἰκονισμὸς ὁράσει μόνῳ τῷ ἀνθρώπῳ· ᾗ καὶ θεοειδὴς, καὶ θεοείκελος ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ κατὰ ψυχήν.* Darauf wird auch hingewiesen *Strom.* VI. p. 662.: *ὅτι τέλειος κατὰ τὴν κατασκευὴν οὐκ ἐγένετο, πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος*, so wie p. 682.: *ὁ δὲ ἄνθρωπος ὁ γνωστικὸς γενόμενος, τῷ λογικῷ τὰς καλὰς πράξεις ἐπιτελεῖ.* Leugnet nun Epiphanius *Haer.* 70., dafs das göttliche Ebenbild in der Seele zu suchen sey, und will er es vielmehr dem ganzen Wesen des Menschen mitgetheilt wissen, da namentlich der menschliche Geist keine Vergleichung mit dem göttlichen aushalte, und die Seele des Menschen immer als etwas Beschränktes und Getheiltes erscheine: so leuchtet von selbst ein, dafs dieser Beweis durch *κατ' εἰκόνα* in sich zusammenfalle, da die darauf folgende *ὁμοίωσις* von selbst *die Gleichheit* ausschliefst. Das fühlte auch Augustinus *de Trinit.* VII. c. 6., wo es heifst: *Sed quia non omnino aequalis fiebat illa imago Dei, tanquam non*

von ihm ihre Namen erhalten sollten [9]). Hierin nun findet

---

ab illo nata, sed ab eo creata, huius rei significandae causa ita imago est, ut ad imaginem sit, id est non aequatur parilitate, sed quadem similitudine accedit. — *Sunt, qui ista distinguant, ut imaginem velint esse Filium, hominem vero non imaginem, sed ad imaginem.* — *Propter imparem, ut diximus, similitudinem dictus est homo ad imaginem, et ideo nostram, ut imago Trinitatis esset homo, non Trinitatis aequalis, sicut Filius Patri: sed, antecedens ut dictum est, quadam similitudine, sicut in distantibus significatur quaedam vicinitas, non loci, sed cuiusdam imitationis.* Giebt uns nun hier Augustinus schon einen Theil seiner Ansicht, so dürfte es wohl hier nicht unpassend erscheinen, zu fragen, in welcher Kraft der Seele er eigentlich das göttliche Ebenbild suchte. Nach *de Gen. ad Manich.* I. 17. fand er dasselbe in der Einsicht, die demnach mit der göttlichen Einsicht in demselben Verhältnisse stehen mufste, wie er uns zuvor das Bild selbst im verjüngten Maafsstabe gezeigt hatte. Denn suchten die Manichäer deshalb das göttliche Ebenbild von dem Menschen zu entfernen, weil sie *ad imaginem* auf die äufsere Gestaltung bezogen, die sich in Gott nicht nachweisen lasse: so fügt er diefs bestätigend sogleich hinzu: *omnes, qui spiritualiter intelligunt scripturas, non membra corporea per ista nomina, sed spirituales potentias accipere didicerunt,* so dafs demnach dieses: *ad imaginem Dei,* gesagt sey: *secundum interiorem hominem, ubi est ratio et intellectus,* womit er ebenfalls die Herrschaft über die Dinge in der Welt in Verbindung bringt. Die Thiere selbst aber seyen dem Menschen nicht *propter corpus,* sondern *propter intellectum* unterwürfig, woraus er weiter folgert, dafs der Mensch *per animum maxime* ein Bild Gottes zu nennen sey. Dieselbe Meinung trägt er auch *de div. Quaest.* Quaest. 2. vor, wo er jedoch nicht ganz die körperliche Gestaltung zurückweist, sondern in seiner aufrechten Gestalt eine Andeutung auf das höhere Anschauen des göttlichen Wesens findet. Auch will er daselbt den Unterschied aufgehoben wissen, der von Origenes, Gregorius Nyss. u. A. über εἰκών und ὁμοίωσις gemacht wurde: *Sunt etiam, qui non frustra intelligant duo dicta esse, ad imaginem et similitudinem, cum, si una res esset, unum nomen sufficere potuisse asserunt. Sed ad imaginem mentem factam volunt, quae nulla interposita substantia ab ipsa veritate formatur, qui etiam spiritus dicitur.* — *Ergo ista spiritus ad imaginem Dei nullo dubitante factus accipitur, in quo est intelligentia veritatis.* — *Cetera hominis ad similitudinem facta videri volunt, quia omnis quidem imago similis est, non autem omne, quod simile est, etiam imago proprie, sed forte abusive dici potest.* Dafs der Mensch überhaupt *intellectu* und *mente* nach Gottes Bilde geschaffen sey, versichert er auch noch in seiner *Enarrat. in Psalm.* 54. und *Tract.* III. *in evang. Joan.* Nachdem er aber *de Trinit.* XII. c. 7. den Sinn der Stelle 1 *Cor.* 11, 7. (vergl. Origenes *contra Celsum* VI. c. 63. p. 680.) durchgegangen, und auch hier das: *secundum formam corporis,* verworfen, aus *Col.* 3, 9. 10. aber das

Ephräm nicht allein die ersten Spuren der menschlichen

---

secundum rationalem mentem erwiesen, folgert er: *Si ergo spiritu mentis nostrae renovamur, et ipse est novus homo, qui renovatur in agnitione Dei secundum imaginem eius, qui creavit: nulli dubium est, non secundum corpus, neque secundum quamlibet animi partem, sed secundum rationalem mentem, ubi potest esse agnitio Dei, hominem factum ad imaginem eius, qui creavit eum*, und führt in Bezug auf *Gal.* 3, 26 f. einen eigenthümlichen Beweis in den Worten: *Num quidnam igitur fideles feminae sexum corporis amiserunt? Sed quia ibi renovantur ad imaginem Dei, ubi sexus nullus est, ibi factus est homo ad imaginem Dei, ubi sexus nullus est, hoc est in spiritu mentis suae. — Ergo in eorum mentibus communis natura cognoscitur, in eorum vero corporibus ipsius eius mentis distributio figuratur.* Aufserdem führt Theodoretus *Interrog.* 20. p. 25 sq. die Meinung an, nach welcher Einige annehmen: ὅτι τὴν κτίσιν τὴν αἰσθητήν τε καὶ νοητὴν πεποιηκὼς ὁ τῶν ὅλων θεὸς, τὸν ἄνθρωπον διέπλασεν ἔσχατον, οἷόν τινα εἰκόνα ἑαυτοῦ ἐν μέσῳ τεθεικὼς τῶν ἀψύχων τε καὶ ἐμψύχων, καὶ αἰσθητῶν καὶ νοητῶν· ἵνα τὰ μὲν ἄψυχα τε καὶ ἔμψυχα τούτῳ προσφέρῃ, ὥσπερ τινὰ φόρον, τὴν χρείαν· αἱ δὲ νοηταὶ φύσεις, ἐν τῇ περὶ τοῦτον κηδεμονίᾳ τὴν περὶ τὸν πεποιηκότα δεικνύωσιν εὔνοιαν, was, durch *Hebr.* 1, 14. und *Matth.* 18, 10. bewiesen, an die schon angeführte Meinung der Juden erinnert, welche aber Theodoretus wohl nicht mit διδάσκαλοι gemeint haben mag. Derselbe theilt uns auch das mit, was sich über unsern Gegenstand bei Diodorus von Tarsus, Theodorus von Mopsveste und Origenes finde, und erinnert zunächst, dafs der Erste unter ihnen die Meinung derer widerlegt habe, welche das göttliche Ebenbild κατὰ τὸ τῆς ψυχῆς ἀόρατον beurtheilen zu müssen glaubten. Theodorus von Mopsveste dagegen betrachtet den Menschen in dem göttlichen Ebenbilde gleichsam als ein Band der sichtbaren und unsichtbaren Welt, und sucht diefs p. 29 sq. durch folgendes Bild deutlich zu machen: Ὥσπερ εἴ τις βασιλεὺς πόλιν τινὰ μεγίστην κατασκευάσας, πολλοῖς τε αὐτὴν καὶ ποικίλοις διακοσμήσας ἔργοις, μετὰ τὴν ἁπάντων ἐκπλήρωσιν, κελεύσειεν εἰκόνα αὐτοῦ γενομένην μεγίστην τινα καὶ εὐπρεπεστάτην, ἐν μέσῳ πάσης ἑστάναι τῆς πόλεως, εἰς ἔλεγχον τοῦ τῆς πόλεως αἰτίου, ἣν ἀνάγκη καὶ ὡς εἰκόνα τοῦ πεποιηκότος τὴν πόλιν βασιλέως παρὰ τῶν κατὰ τὴν πόλιν θεραπεύεσθαι πάντων, χάριν ὁμολογούντων διὰ τοῦτο τῷ κτίστῃ τῆς πόλεως, ὅτι περ αὐτοῖς ἐνδιαίτημα δέδωκε τοιοῦτον. οὕτω καὶ ὁ τῆς κτίσεως δημιουργὸς πεποίηκε μὲν πάντα τὸν κόσμον, — τελευταῖον δὲ τὸν ἄνθρωπον ἐν τάξει παρήγαγεν εἰκόνος οἰκείας· ὡς ἂν ἅπασα ἡ κτίσις τῇ τοῦ ἀνθρώπου χρείᾳ φαίνηται συνδουμένη u. s. w. So scharfsinnig aber auch diese Erklärung ist, so scheint sie doch zu allgemein aufgefafst; auch läfst sich ihre polemische Tendenz nicht verkennen, da er das göttliche Ebenbild deshalb nicht κατὰ τὸ ἀρχικὸν, λογικὸν und νοερὸν beurtheilt wissen will, weil diese Eigenschaften sich auch an den Engeln finden, hier aber von Etwas die Rede sey, was den Menschen allein auszeichne, und was er in dem oben

Weisheit, sondern auch eine Schilderung des Friedens, welcher zwischen Adam und den Thieren herrschte, ehe derselbe

---

angeführten *σύνδεσμος ἁπάντων* gefunden zu haben glaubt. Was endlich Theodoretus p. 32. von Origenes anführt, welcher das göttliche Ebenbild in den einzelnen Seelenvermögen findet, die zusammen vereinigt den Inhalt dieses Bildes geben, und p. 34. in den Worten: *Κύριος μακρόθυμος, καὶ ὁ μακρόθυμος ἄνθρωπος ἔχει τὸ κατ' εἰκόνα θεοῦ. δίκαιος καὶ ὅσιος ὁ κύριος, καὶ οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος. οὐκοῦν ὁ ἀγαπῶν δικαιοσύνην καὶ ὁσιότητα, — — εἰκὼν γίνεται κατὰ πάντα τοῦ θεοῦ*, andeutet, wie dasselbe ein Abglanz der göttlichen Tugend seyn und sich in dem Leben des Menschen verwirklichen könne: das stimmt vollkommen mit dem überein, was bereits oben als des Origenes Ansicht dargestellt worden ist. Endlich zieht Ephräm auch noch bedingungsweise die Unsterblichkeit in den Kreis seiner Erklärung, worauf auch Clemens Alex. *Strom.* VI. p. 663. als auf etwas zur vollendeten Zeichnung nothwendig Gehörendes, aber von Wenigen Erkanntes in den Worten hindeutet: *ἀλλ', ὡς ἔοικεν, οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ· ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν· καθ' ἣν ἰδιότητα τοῦ πάντα εἰδότος ὁ γνωστικὸς καὶ δίκαιος καὶ ὅσιος μετὰ φρονήσεως εἰς μέτρον ἡλικίας τελείας ἀφικνεῖσθαι σπεύδει.* Heifst es nun in dieser letzten Beziehung bei Epräm T. I. p. 128. E 8 sqq.: *Adam war nicht lebendig, damit er nicht sterbe, auch nicht sterblich, weil er nicht leben konnte; dadurch aber, dafs er ihm das Gebot auflegte, gab er ihm die Freiheit, dafs er, wenn er es beobachte, lebe, wo er es aber nicht beobachte, sterbe; er wählte aber den Tod und verachtete das Leben* (vgl. p. 128. C 5 sqq.): so findet sich hierzu, obwohl nicht unmittelbar als Zeichnung des göttlichen Bildes, eine sehr treffende Parallele bei Theophilus *ad Autol.* II. c. 27. p. 368. in den Worten: *Οὔτε οὖν ἀθάνατον αὐτὸν ἐποίησεν, οὔτε μὴν θνητόν, ἀλλά, καθὼς ἐπάνω προειρήκαμεν, δεκτικὸν ἀμφοτέρων· ἵνα, εἰ ῥέψῃ ἐπὶ τὰ τῆς ἀθανασίας, τηρήσας τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, μισθὸν κομίσηται παρ' αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν, καὶ γένηται θεός· εἰ δ' αὖ τραπῇ ἐπὶ τὰ τοῦ θανάτου πράγματα, παρακούσας τοῦ θεοῦ, αὐτὸς ἑαυτῷ αἴτιος ᾖ τοῦ θανάτου. ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον*, und Severianus Gabalit. bedient sich *Orat.* V. c. 9. p. 493., mehr auf den Besitz dieser Auszeichnung hindeutend, von den ersten Menschen des Ausdruckes: *ἀθανασίαν ἦσαν ἐνδεδυμένοι.* Dafs aber die Unsterblichkeit ein integrirender Theil des göttlichen Ebenbildes werden sollte und mufste, ergiebt sich daraus, dafs nach dem Verluste desselben durch die Sünde der Tod als Strafe an ihre Stelle trat, und gerade dieser Vorzug von dem weisen Gebrauche der Freiheit abhängig gemacht wurde. Wenn aber Severianus weiter *Orat.* V. c. 4. p. 485. sagt: Gott habe deshalb den Menschen aus Staub gebildet, *ἐπειδὴ προῄδει, ὅτι μέλλει τελευτᾷν τὸ ζῶον καὶ ἐς χοῦν μεταβάλλεσθαι* (vergl. dagegen Chrysostomus *Homil. in Gen.*

von ihm durch Uebertretung des göttlichen Gebotes zerstört ward [10]). Er berichtet, dafs diese sich zu ihm, wie zu einem

---

XII. p. 121 sqq.): so hat er keineswegen den vorher erwähnten Gedanken aufgehoben, da er sogleich hinzufügt: *προλαβὼν ἐκ τῇ δημιουργίᾳ, ἔδειξε τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως*, und *Orat.* V. c. 7. p. 489. von den Bäumen des Paradieses sagt: *τὰ μὲν ἐδόθη αὐτῷ, ἵνα ζῇ· τὰ δὲ, ἵνα εὖ ζῇ· τὰ δὲ, ἵνα ἀεὶ ζῇ. εἶχεν οὖν τὸ ζῆν ἐξ ὧν ἐπέτρεψεν· εἶχεν τὸ εὖ ζῆν ἐξ ὧν ἐκώλυσεν· ἦν γὰρ εὖ ζῆσαι ἀπτόμενον μὲν ὧν οὐκ ἐκώλυσεν· μὴ ἀπτόμενον δὲ ὧν ἐκώλυσεν,— ἔκειτο τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ, ὥσπερ βραβεῖον· τὸ ξύλον τῆς γνώσεως ὡς πάλαισμα, ὡς γυμνάσιον*, sondern vielmehr dasselbe ausgesprochen, was wir aus Ephräm angeführt haben. Vergl. noch meine Abhandlung in dieser Zeitschrift B. 1. St. 1. S. 224 ff.

9) Die Behauptung, dafs die Herrschaft über die Thiere unter den Kennzeichen des göttlichen Ebenbildes zuerst hervorgetreten sey, ist in der Mosaischen Darstellung selbst begründet. Daher heifst es auch bei Chrysostomus *Homil. in Gen.* IX. p. 85.: *δείκνυται γὰρ ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι ἐξ ἀρχῆς καὶ ἐκ προοιμίων ἀπηρτισμένην εἶχε τὴν ἀρχὴν ὁ ἄνθρωπος, τὴν κατὰ τῶν θηρίων*, und indem er darin den Ausgangspunct (*δεσποτείας σύμβολον*) findet, dafs Adam die Thiere zu benennen beauftragt ward, wodurch er gleichsam auf seinen Vorrang als Herr und Gebieter derselben aufmerksam gemacht wurde (p. 86.), meint er darin noch Spuren des getrübten Ebenbildes zu entdecken, dafs dem Menschen nach dem Falle noch die Herrschaft über diejenigen Thiere geblieben sey, welche ihm Nutzen gewähren konnten.

10) Was Ephräm hierüber T. I. p. 24. D 5 sqq. in den Worten mittheilt: *Er führte sie* (die Thiere) *zu Adam, um seine Weisheit und den Frieden zu zeigen, welcher zwischen Adam und den Thieren bestand, bevor er das Gebot übertrat*, hat auch zum Theil die Griechische Philosophie behandelt; und wenn Plato die Entstehung der Namen der Dinge in seinem *Cratylus* ausführlicher behandelt, und unter Anderm (T. II. P. II.) p. 83. sagt: *τῶν ὀνομάτων ἡ ὀρθότης τοιαύτη τις ἐβούλετο εἶναι, οἷα δηλοῦν οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων*: so tritt hier dasselbe Erkenntnifs- und Urtheilsvermögen hervor, welches Ephräm mit dem Ausdrucke *Weisheit* bezeichnet. (Vergl. dagegen Diodorus Sic. I. c. 8. 12. Lucretius Carus *de rerum nat.* V.). Hiermit stimmt auch Philo überein, welcher unter Anderm *de mundi opif.* p. 34. von Gott sagt: *ἀπεπειρᾶτο δ' ὡς ὑφηγητὴς γνωρίμου, τὴν ἐνδιάθετον ἕξιν ἀνακινῶν, καὶ προσέτι τῶν οἰκείων ἀνακαλῶν ἔργων, ἵνα ἀπαυτοματίσῃ τὰς θέσεις, μήτ' ἀνοικείους, μήτ' ἀναρμόστους, ἀλλ' ἐμφαινούσας εὖ μάλα τῶν ὑποκειμένων ἰδιότητας, ἀκράτου γὰρ ἔτι τῆς λογικῆς φύσεως ὑπαρχούσης ἐν ψυχῇ, καὶ μηδενὸς ἀῤῥωστήματος ἢ νοσήματος ἢ πάθους παρεισεληλυθότος, ταῖς φαντασίαις τῶν σωμάτων ἢ πραγμάτων ἀκραιφνεστάταις χρώμενος, εὐθυβόλους ἐποιεῖτο τὰς κλήσεις, εὖ μάλα στοχαζόμενος τῶν δηλουμένων, ὡς ἅμα λεχθῆναί τε καὶ νοηθῆναι*

liebenden Hirten, begeben und nach ihren Gattungen heerdenweise, die wilden Thiere voran, an ihm vorübergegangen, ohne Furcht vor einander und ohne sich vor dem Menschen zu fürchten.

Demnach habe diese seine Herrschaft mit dem Tage seiner Schöpfung ihren Anfang genommen [11]). Was aber

---

τὰς φύσεις αὐτῶν. Chrysostomus stellt *Homil. in Gen.* XIV. p. 142. die Behauptung auf, daſs Gott, den Fall der Menschen voraussehend, dieſs so geordnet habe, um uns zu zeigen, mit welcher Weisheit er den Menschen ausgerüstet hatte, so daſs ein Jeder leicht abnehmen könne, wie der Fall der ersten Menschen keinesweges mit Unwissenheit zu entschuldigen sey; daſs aber in der Benennung der Thiere zugleich ein Zeichen der Herrschaft für ihn gelegen, deutet er in den Worten an: *ἵνα καὶ τὸ σύμβολον τῆς δεσποτείας διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων θέσεως ἐπιδείξηται.* Findet er aber darin noch p. 143. *τῆς προαιρέσεως τὸ αὐτεξούσιον καὶ τῆς συνέσεως αὐτοῦ τὴν ὑπερβολήν*: so hat er den Gedanken weiter ausgeführt, welchen Ephräm in wenige Worte zusammenfaſste. Eigenthümlich ist endlich noch die Darstellung des Severianus Gabalit. *Orat.* V. c. 7. p. 490., welcher diesen Act der Benennung *τὴν εἰκόνα τῆς σοφίας* nennt, und sich Gott gleichsam Adam zur Seite stehend und ihn fragend vorstellt; und wie diese Fähigkeit ebenfalls eine Annäherung an das göttliche Ebenbild zu nennen sey, sucht er dadurch zu beweisen, daſs er sagt: *ὁ θεὸς προετύπωσεν ἑαυτῷ τὰ ὀνόματα, ἐβούλετο δὲ δειχθῆναι διὰ τῆς εἰκόνος, ὅτι συμφωνεῖ τοῦ Ἀδὰμ τὰ δόγματα τοῖς τοῦ θεοῦ βουλήμασιν*, was er mit den letzten Worten aus *Gen.* 2, 19. belegt.

11) Das friedliche Verhältniſs zwischen den ersten Menschen und den Thieren, über welches sich Ephräm T. I. p. 24. D 8 sqq. so ausdrückt: *Denn diese kamen zu ihm, wie zu einem liebenden Hirten, und gingen schaarenweise nach ihren Gattungen und Geschlechtern vorüber ohne Furcht vor ihm. Sie fürchteten sich weder vor ihm, noch hatten sie Furcht vor einander. Es zog vorüber* (zuerst) *die Schaar der schädlichen Thiere, und nach dieser folgte ohne Schüchternheit das Geschlecht der unschädlichen. Es übernahm daher Adam die Herrschaft über die Erde, und war Gebieter über Alles an demselben Tage, als er gesegnet worden war,* schildert uns auch auf ähnliche Weise Plato im *Polit.* p. 277., wo es heiſst: *καὶ δὲ καὶ τὰ ζῶα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἷον νομῆς θεῖοι διειλήφασαν δαίμονες, αὐτάρκης εἰς πάντα ἕκαστος ἑκάστοις ὢν οἷς αὐτὸς ἔνεμεν, ὥστε οὔτ' ἄγριον ἦν οὐδὲν οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί, πόλεμός τε οὐκ ἐνῆν οὐδὲ στάσις τὸ παράπαν* (vergl. p. 279.), und Chrysostomus, welcher dasselbe als ein besonderes Zeichen der Herrschaft des Menschen betrachtet, sagt *Homil.* IX. p. 86.: *ἱκανὸν μὲν οὖν τοῦτο δεῖξαι τὸ μὴ φοβερὰ εἶναι ἐξ ἀρχῆς τῷ ἀνθρώπῳ τὰ θηρία. — εἰ δὲ μὴ ἀνέχῃ τῶν παρ' ἡμῶν λεγομένων, σύ μοι δεῖξον πρὸ τῆς ἁμαρτίας, ὅτι φοβερὰ τῷ ἀνθρώπῳ τὰ θηρία ἦν, ἀλλ' οὐκ ἂν ἔχοις.*

die Benennung der Thiere durch Adam betrifft, so meint Ephräm, dafs es nichts Auffallendes sey, wenn man annehme, der Mensch habe in dieser Zeit, wo die Thiere an ihm vorübergingen, den einzelnen Gattungen ihre Namen bestimmt, dafs es aber die Denkkraft des ersten Menschen zu übersteigen scheine, wenn man diefs auf jede einzelne Art anwenden wolle, da diefs vielmehr, habe die Benennung aller einzelnen Arten an diesem Tage Statt gefunden, und sey Adam wirklich der Erfinder derselben gewesen, noch als eine besondere ihm ertheilte göttliche Gnade zu betrachten sey[12]).

Da aber c. 1, 27. zunächst nur von der Schöpfung Adams die Rede ist, erläuternd jedoch hinzugefügt wird: *einen Mann und eine Frau schuf er sie*, und erst das

12) Es scheint, dafs Ephräm T. I. p. 25. A 3 sqq. auf allmälige Entwickelung der Sprache und demnach auch des Erkenntnifs- und Urtheilsvermögens habe hindeuten wollen: allein da er fühlen mochte, dafs diefs mit dem Begriffe des nach Gott geschaffenen Ebenbildes in Widerstreit stehe, so sucht er die augenblickliche Benennung der an Adam vorübergehenden Thiere als etwas Mögliches zu rechtfertigen, und will vielleicht gerade durch die Annahme, dafs alle Thiere ohne Unterschied von ihm benannt wurden, eine Uebersicht geben, wie sich der Mensch im Besitze des göttlichen Ebenbildes einer weit umfassendern Einsicht, als nach dem Verluste desselben zu erfreuen gehabt habe. Ephräm sagt nämlich an dieser Stelle: *Gesetzt, der Mensch gab nur wenige Namen* (eig. wenige an der Zahl), *so war es nicht schwer, sie im Gedächtnisse zu bewahren. Die menschliche Kraft aber übersteigend und gröfser als dieselbe war es, wenn er in einer Stunde Tausende von Namen gab; ohne die letzten mit den ersten zu verwechseln. Denn dafs der Mensch eine Menge von Namen den vielen Gattungen der Gewürme, vierfüfsigen, wilden Thiere und der Vögel gab, war möglich; dafs er aber nicht eine Gattung mit der andern verwechselte, das war Gottes Werk, oder es führte der Mensch nur aus, was ihm von Gott gegeben* (aufgetragen) *war*. Diese Worte enthalten aber auch zugleich eine berichtigende Erweiterung dessen, was wir p. 24. F 4 sqq. lesen, wo er sagt: *nicht aber die Herrschaft über Alles, die er ihm versprochen hatte, gab er ihm allein, sondern auch die Benennung mit Namen, welche er ihm nicht versprochen hatte, fügte er ihm hinzu:* was Chrysostomus *Homil. in Gen.* XIV. p. 142. mit der ihm verliehenen Herrschaft für unzertrennlich verbunden hält, woraus er auch p. 143. folgert, dafs alle Thiere von Adam ihre Namen erhalten hätten. Vergl. Severianus Gabal. *Orat.* V. c. 7. p. 490.

folgende Kapitel die Schöpfung der letztern ausführlich darstellt: so greift auch Ephräm dieser Aufeinanderfolge nicht vor, sondern erklärt diesen Zusatz so: Der Verfasser der Urkunde habe damit andeuten wollen, dafs Eva zugleich mit in Adam enthalten gewesen sey, aus dessen Rippe sie später gebildet wurde [13]).

Ueber den Zustand Adams ferner, als aus seiner Rippe Eva, die Gefährtin seines Lebens, gebildet werden sollte, erklärt sich Ephräm dahin, dafs jedenfalls Adam im Traume gesehen habe, was mit ihm im schlafenden Zustande vorgegangen sey, dafs man aber auch diesen Theil der Schöpfung als ein Werk des Augenblicks zu betrachten habe. Aus dieser Annahme aber scheint es ihm allein erklärbar, wie Adam auf die c. 2, 23. gemachte Aeufserung habe kommen können, wolle man nicht annehmen, dafs Adam diefs im prophetischen Geiste (ܒܢܒܝܘܬܐ) gesprochen habe [14]).

---

13) Der Erklärung, welche Ephräm T. I. p. 129. A 6 sqq. in den Worten giebt: *Er nannte ihren* (des Mannes und des Weibes) *Namen Adam, sie beide nämlich nannte er Adam, weil sie beide aus Staub und Erde* (gebildet) *waren, und sodann weil in dem Wesen des Adam sich die Eva befand*, entspricht das, was wir hierüber bei Chrysostomus *Homil.* X. p. 96. lesen, wo gesagt ist: *οὐδέπω γὰρ περὶ τῆς διαπλάσεως ἡμᾶς διδάξας, οὐδὲ εἰπών, πόθεν ἡ γυνὴ παρήχθη, φησίν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. εἶδες, πῶς τὸ μηδέπω γεγονὸς ὡς γεγονὸς διηγήσατο; τοιοῦτον γὰρ οἱ πνευματικοὶ ὀφθαλμοί. — — ὅρα φιλανθρωπίαν δεσπότου· καὶ πρὶν ἢ παραγαγεῖν αὐτήν, κοινωνὸν αὐτὴν τῆς ἀρχῆς ἀπεργάζεται, καὶ τῆς εὐλογίας αὐτὴν ἀξιοῖ.* Vergl. *Homil.* XV. p. 148.

14) Von der hier und weiter geschilderten Schöpfung des Weibes weicht das sehr ab, was uns hierüber von Plato im *Timaeus* p. 44. mitgetheilt wird. Hier wird ebenfalls das männliche Geschlecht als das zuerst gebildete und vorzüglichere hervorgehoben, das Weib aber als der Uebergang der edlern in die schwächere und den Leidenschaften unterworfene Natur geschildert. Jedoch treffen beide Darstellungen darin zusammen, dafs aus dem Manne die Bildung des Weibes hervorgeht. Und wenn uns Ephräm den Zustand Adams, während Eva aus ihm gebildet wird, T. I. p. 25. F 2 sq. in den Worten darstellt: *es ist wahrscheinlich, dafs er im Traume das sah, was im halb wachenden Zustande mit ihm vorgenommen wurde:* so erklärt Chrysostomus *Homil. in Gen.* XV. p. 148. denselben weder für eine gewöhnliche *ἔκστασις*, noch für gewöhnlichen Schlaf, sondern will damit einen solchen bezeichnet wissen, wo alles Gefühl ent-

Da nun Adam körperlich und geistig vollendet aus Gottes Hand hervorging, so schliefst er, dafs auch Eva vor ihrer Bildung nach *Körper, Seele und Geist* (ܦܓܪܐ — ܢܦܫܐ — ܪܘܚܐ), also ihrem ganzen Wesen nach, mit Ausschlufs *der Vernunft* (ܪܥܝܢܐ), in Adam enthalten gewesen, und dafs zu ihrer Bildung aus der Rippe Nichts weiter, als die äufsere Schönheit hinzugekommen sey. Wie sie aber in den Besitz der nicht aus Adams Wesen mit herüberge-

---

fernt war. Er schliefst daher auch das Wahrnehmen dessen, was mit ihm vorging, aus, und läfst ihn erst in der Folge zur Kenntnifs dessen gelangen (p. 149.), was mit Ephräms Meinung geradezu im Widerspruche steht. Die Art und Weise aber, wie später Adam zu dieser Kenntnifs gekommen, bezeichnet er p. 151. durch: προφητικῆς ἠξίωτο χάριτος. — ὁ γὰρ μηδὲν τῶν γεγενημένων εἰδώς. Zu dieser Erklärung aber scheint ihn besonders nach p. 149. die Frage einiger Häretiker veranlafst zu haben: πῶς αἴσθησιν οὐκ ἔλαβε τῆς ἀφαιρέσεως? was auch Severianus Gabalit., Orat. V. c. 8. p. 492. dadurch bestätigt, dafs er sagt: ἐρωτάσθωσαν αἱρετικοὶ ταῦτα· πῶς ἔλαβεν ὁ Θεὸς, πῶς οὐκ ἤλγησεν ὁ Ἀδὰμ, πῶς οὐκ ὠδυνήθη? worin er aber gerade das σύντομον τοῦ τεχνίτου erkennt, und woraus er sich Adams Zustand, wie vorher Chrysostomus, so erklärt: ὕπνος ἔκστασις λέγεται. ἐπειδὴ ὥσπερ ἔξω ἑαυτοῦ στήκει ὁ ἄνθρωπος, ἔσω ἡ ψυχὴ καὶ οὐκ ἔσω ἐστιν. οὐκ αἰσθάνεται, οὐ νοεῖ, ἀκούουσα οὐκ ἀκούει. ὥσπερ σήμερον λέγομεν· ἐκστάσει ἐχρήσατο, ἔξω τῶν πραγμάτων γενόμενος. οὕτως ἡ ψυχὴ ὅταν ἔξω γένηται τῶν αἰσθήσεων, ἐν ἐκστάσει ἐστί. Was ferner die Worte: τοῦτο νῦν ὀστοῦν u. s. w. betrifft, so legt sie Severianus a. a. O. p. 491. ebenfalls jener prophetischen Gabe bei, die sich auf Vergangenheit und Zukunft erstreckte, und gegenwärtig hervortrat, da er doch die Gebeine an der Eva nicht habe sehen können. Findet er ferner noch den Grund der Wortstellung von ὀστοῦν und darauf σάρξ darin: ἐπειδὴ πρῶτον πλευρὰν ἔλαβεν ἐξ αὐτοῦ: so bemerkt Chrysostomus *Homil.* XV. p. 151. vielleicht richtiger, dafs νῦν durch ἅπαξ zu erklären sey, und damit angezeigt werden solle, ὅτι νῦν τοῦτο μόνον γέγονε, καὶ οὐκέτι οὕτως ἔσται τῆς γυναικὸς ἡ διάπλασις. Augustinus endlich und Theodoretus finden in dieser Bildung eine Hindeutung auf die innigste Verbindung beider Geschlechter. Ersterer erklärt *de civit. Dei* XII. c. 21.: *hinc satis significatum est, quam cara mariti et uxoris debeat esse coniunctio* (vgl. XXII. c. 17.); Letzterer behauptet *Interrog.* 30. *in Gen.* p. 44., diese Bildung habe nur darum Statt gefunden, ἵνα καὶ τὸ ταυτὸν ἐπιδείξῃ τῆς φύσεως καὶ φυσικήν τινα φιλοστοργίαν αὐτοῖς περὶ ἀλλήλους ἐμφύσῃ. Eine Anwendung auf Christus und die Kirche siehe bei Augustinus *Tract.* IX. XV. und LVII. *in Joan.*

nommenen Vernunft gelangt, darüber belehrt uns Ephräm nicht ausdrücklich, er läfst uns aber seine Meinung einigermafsen da errathen, wo er andeutet, dafs Gott die Eva bei ihrer Bildung aus der Rippe mit Allem versehen habe, was ihr nöthig war. Ist nun auch weiter in der Mosaischen Urkunde nicht davon die Rede, dafs auch der Eva der Geist eingehaucht worden sey, wie dem Adam: so hat doch Ephräm diefs angenommen, da derselbe Schöpfer das gleiche Wesen auch auf gleiche Weise geschaffen haben werde, und die Seele von der Seele nicht erzeugt werden könne. Diese Ansicht gewinnt er aus Adams Worten: *das ist ja Fleisch von meinem Fleisch, und Bein von meinem Bein*, welchen gewifs auch die geistige Entstehung beigefügt seyn würde, wenn sie Adam von sich hätte herleiten können. Hiernach nun war Eva der Seele nach nicht zugleich mit in Adam enthalten, weil diese sonst aus ihm mit in sie übergegangen seyn müfste, und es ist daher wohl die Einheit dem Fleische nach erwiesen, aber die Seele mufste nach dieser Erklärung davon ausgeschlossen bleiben [15]).

---

15) Wenn die alten Philosophen von einer Praeexistenz der Seele und ihrem Herabsteigen in den Körper reden, wie diefs von Pythagoras bei Diogenes Laert. VIII. § 28. in den Worten: *ψυχὴν εἶναι ἀπόσπασμα αἰθέρος*, behauptet wird, worauf sich auch die Annahme der Unsterblichkeit als einer Wiederkehr zu dem Göttlichen begründete (*ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπεσπάσατο, ἀθάνατόν ἐστι* (vergl. Cicero *de nat. Deor.* I. 14.), welches Beides zusammengenommen die Neuplatoniker durch *κάθοδος* und *ἄνοδος* bezeichneten, wegen welcher Verbindung mit den Körpern Plotinus dieselben öfter *σώματα πνευματικὰ, ἀέρια, αὐγοειδῆ* und *αἰθεριώδη* nennt, während er von der Seele behauptet, dafs sie, durch mehrere Läuterungen (*καθάρσεις*) hindurchgehend, erst wieder in dieselben göttlichen Wohnsitze zurückkehre, von welchen sie ausgegangen (vgl. Plato im *Timaeus* p. 44 sqq.), aber doch auch schon hier in eine Vereinigung mit dem Göttlichen zu treten im Stande sey (*ἐφάπτεσθαι — ἑνωθῆναι*): so treffen wir auch hier wieder auf der Mosaischen Schöpfungstheorie verwandte Ideen. Sagt nun Ephräm bei der Bildung der Eva Tom. I. p. 19. A 1 sqq.: *Denn obgleich sie mit der Vernunft nicht in ihm enthalten war, so war sie doch dem Körper nach in ihm; und nicht allein dem Körper nach war sie in ihm, sondern auch der Seele und dem Geiste nach war sie in ihm; denn er fügte zu der Rippe, welche er genommen hatte, Nichts weiter hinzu, als die Schönheit und die äufsere Bildung;*

Der scheinbare Widerspruch mit dem Vorhergehenden, wo gesagt wurde, dafs nach Ephräms Ansicht auch *die Seele*

---

und erklärt er T. I. p. 129. C 1 sqq., dafs Moses deshalb nach den Worten: אֶת־הָאָדָם — בָּרָא אֹתוֹ hinzugefügt habe: זָכָר וּנְקֵבָה: *damit man nicht glaube, dafs ein Anderer der Schöpfer des Weibes sey, und dafs er die Seele der Eva nicht eingehaucht habe, weil die Seele keinesweges aus der Seele geboren werde*; (denn es heifse:) *„das ist ja Gebein von meinem Gebein,“ keinesweges aber „Seele von meiner Seele;“ „und sie sollen beide ein Leib seyn,“ keinesweges aber „eine Seele“:* so scheint ihm dabei die Eintheilung in ψυχὴ, πνεῦμα und νοῦς vorgeschwebt zu haben. Ephräms Ansicht in beiden Stellen dürfte daher leicht aus einigen Grundsätzen der alten Philosophie deutlicher erörtert werden können. Heifst es z. B. bei Timaeus dem Lokrer c. IV. § 1. p. 217.: τὰς μὲν γὰρ ἀνθρωπίνας ψυχᾶς τὸ μὲν λογικόν ἐστι καὶ νοερὸν, τὸ δ' ἄλογον καὶ ἄφρον: so scheidet sich hier das πνεῦμα und νοῦς als die rein geistige und denkende Kraft der Seele von dem blofsen Principe des Lebens; und lesen wir bei Aristoteles *de anima* II. c. 4.: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς· λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή· οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. διὸ οὐδὲ μεμίχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· — τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός —: so wird es erklärlich, warum Ephräm das ܕܗܘܢܐ ausgeschlossen wissen wollte. Dachte sich ferner Pythagoras den Sitz des Lebens (*animae vitalis*) im Herzen, der Vernunft und des Verstandes aber (*rationis*, *mentis*) im Kopfe: so erinnert diefs an die Vorstellung, auf welche Plato im *Timaeus* p. 136. in den Worten Rücksicht nimmt: καθάπερ εἴπομεν πολλάκις, ὅτι τρία τριχῇ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἴδη κατῴκισται, τυγχάνει δ' ἕκαστον κινήσεις ἔχον. Schildert er uns ferner den vorzüglichsten Theil der Seele als den, welchen uns die Gottheit selbst mitgetheilt und der seinen Sitz ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι habe, demnach mit der Gottheit selbst verwandt sey: so erhalten wir auch hierdurch einen Beitrag zu der doppelten Ansicht, welche aus beiden Stellen Ephräms hervorzutreten scheint (vergl. *Phaedrus* T. I. P. I. p. 38.). Erklärt nun Chrysostomus *Homil.* XII. p. 122. das Einhauchen der Seele als das den Menschen vor allen übrigen Geschöpfen Auszeichnende, und nennt er diesen Act der Schöpfung p. 123. τὴν οὐσίωσιν τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς, von welchem er die äufsere Thätigkeit des Körpers abhängig macht, da vor Ertheilung der Seele der Mensch ἁπλῶς εἰκὼν ἄψυχος und ἀνενέργητος gewesen sey (vergl. *Homil.* XIII. p. 128.); stellt er ferner den Grundsatz auf, dafs bei der Bildung des Menschen die Schöpfung des Körpers, als des unedlern Theiles, dem edlern und erhabenern, der Seele, vorangegangen sey, dafs aber nach *Homil.* XIV. p. 141. Eva von Gott eben so, wie Adam, geschaffen worden, und dafs man das βοηθὸν durch ὁμότιμον αὐτῷ ζῶον zu erklären habe: so tritt aus diesem Allen unverkennbar die Vorstellung hervor, dafs Gott aufser der Wahl des Stoffes

und *der Geist* Eva's vor ihrer Schöpfung mit in Adam enthalten gewesen sey, wovon er jedoch *die Vernunft* aus-

---

aus Adam auch ihr den unsterblichen Geist eingehaucht habe, wie diefs schon Ephräm vermuthen liefs. Führte ferner Ephräm in der zweiten Stelle an, dafs Moses die Worte *Gen.* 1, 28. darum gewählt habe, dafs man nicht glauben möchte, es habe ein anderer Gott die Eva geschaffen: so finden wir hierzu eine Parallele bei Theophilus *ad Autol.* II. c. 28. p. 368., wo behauptet wird, dafs Eva deshalb aus Adams Rippe geschaffen worden sey, um dadurch dem Glauben an mehrere Götter zu begegnen; und ist weiter bei ihm gesagt: *μήπως οὖν ὑπονοηθῇ, ὅτι ὅδε μὲν ὁ θεὸς ἐποίησε τὸν ἄνδρα· ἕτερος δὲ τὴν γυναῖκα, διὰ τοῦτο οὐκ ἐποίησε τοὺς δύο ἄμφω*: so sollte hierdurch die Einheit des Wesens Beider vor Augen gestellt und *κατ' ἰδίαν* widerlegt werden. Hiernach wird in diesen Worten die Schöpfung der Eva nicht etwa als eine gleichzeitige dargestellt, sondern nur die Bildung derselben aus Adam hervorgehoben. Diefs führt uns noch darauf, dafs auch Eva das göttliche Ebenbild an sich getragen haben müsse, wie diefs auch Gregorius Nyss. *Orat.* I. *in verba: Faciamus* etc. p. 151. bemerkt, wo es heifst: *καὶ ἡ γυνὴ ἔχει τὸ κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγενῆσθαι, ὡς καὶ ὁ ἀνήρ· ὁμοίως ὁμότιμοι αἱ φύσεις, ἴσαι αἱ ἀρεταί· ἆθλα ἴσα, ἡ καταδίκη ὁμοία. — ἡ ἀγαθὴ γυνὴ ἔχει τὸ κατ' εἰκόνα*: was ebenfalls mit Ephräms Meinung zusammentrifft, Diodorus Tarsensis aber bei Theodoretus *Interrog.* 20. *in Gen.* p. 28. leugnet und mit 1 *Cor.* 11, 7. zu belegen sucht, was freilich bei ihm entschuldigt werden kann, da er das göttliche Ebenbild nur auf die Herrschaft, und nicht *κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς λόγον* bezogen wissen will. Denselben Gegenstand behandelt auch Augustinus *de Trinit.* XII. 7., wo es heifst: *Sed videndum est, quomodo non sit contrarium, quod dicit Apostolus, non mulierem, sed virum esse imaginem Dei, huic, quod scriptum est in Gen.* 1, 26. *Ad imaginem Dei quippe naturam ipsam humanam factam dicit, quae sexu utroque completur, nec ab intelligenda imagine Dei separat feminam.* Die Stelle 1 *Cor.* 11. 7. beantwortet er so: *Nisi credo, illud esse, quod iam dixi, cum de natura humanae mentis agerem, mulierem cum viro suo esse imaginem Dei, ut una imago sit tota illa substantia? Cum autem ad adiutorium distribuitur, quod ad eam ipsam solam attinet; non est imago Dei; quod autem ad virum solum attinet, imago Dei est tam plena atque integra, quam in unum coniuncta muliere, sicut de natura humanae mentis diximus: quia, etsi tota contempletur veritatem, imago Dei est, et cum ex ea distribuitur aliquid et quadam intentione derivatur ad actionem rerum temporalium, nihilominus, ex qua parte conspectam consulit veritatem, imago Dei est; ex qua vero intenditur in agenda inferiora, non est imago Dei.* Und indem er sich weiter auf *Col.* 3, 10. beruft, sagt er: *Quis est ergo, qui ab hoc consortio feminas abalienet, cum sinit nobiscum gratiae cohaeredes?* Denselben

schlofs, läfst sich dadurch am leichtesten heben, dafs man annimmt, er habe, ohne Etwas hierüber in seiner dogmatischen Ansicht ändern zu wollen, den doppelten Gesichtspunct festgehalten, welchen einmal die Wesenseinheit der ersten Menschen nothwendig machte, namentlich auch das von Gott gegebene Gebot erforderte, welches vor Eva's Schöpfung dem Adam allein gegeben wurde, aber, wie der Erfolg lehrte, ohne wiederholt zu werden, auch nachher derselben wohl bekannt war[16]) (vergl. c. 2, 16—18.); sodann wollte Ephräm auch nicht den Literarsinn aufgeben, welchem die Ausschliefsung der Seele näher lag. Der Vereinigungspunct liegt daher wohl darin, dafs er einmal *die Seele* selbst (ܢܦܫܐ = ψυχή), das andere Mal aber nur eine Kraft derselben, *den Verstand* (ܗܘܢܐ = νοῦς), ausgeschlossen wissen will, wodurch weder das Eine noch das Andere entschieden geleugnet oder aufgehoben wird. Darauf geht auch das hinaus, dafs Ephräm annimmt, die von Gott über die ersten Menschen ausgesprochene Segnung sey vor der Versetzung Adams in das Paradies noch auf der Erde gegeben worden, worauf sie auch zunächst ihre Beziehung gehabt habe[17]). Diefs folgert er daraus, dafs sie un-

---

Beweis sucht er auch aus *Gal.* 3, 26 ff. zu führen (vergl. vorher Anmerk. 8.), und er entscheidet die viel besprochene Frage auch noch dadurch, dafs er 1 *Cor.* 11, 7. auf den blofsen Geschlechtsunterschied bezieht, indem er sagt: *Quia sexu corporis distat a viro, rite potuit in eius corporali velamento figurari pars illa rationis, quae ad temporalia gubernanda deflectitur, ut non maneat imago Dei, nisi ex qua parte mens hominis aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhaeserit, cum non solum masculos sed etiam feminas habere manifestum est. Ergo in eorum mentibus communis natura cognoscitur, in eorum vero corporibus ipsius unius mentis distributio figuratur.*

16) T. I. p. 133. C 2 sqq.: *Wenn sie* (Eva) *aus Adams Körper entstand, und dem ganzen Adam das Gebot gegeben wurde: so empfing es auch mit ihm Eva.*

17) T. I. p. 19. B 6 sqq.: *weil sie auf dieser Erde gesegnet worden waren, da ihnen dieser Ort als Wohnung angewiesen worden war, ehe sie sündigten; weil Gott, ehe sie sündigten, wufste, dafs sie sündigen würden.*

mittelbar mit der Herrschaft über die Thiere in Verbindung gebracht wird (c. 1, 26. 28.), diese aber nur auf der Erde selbst, dem Wohnsitze aller Geschöpfe, ausgeübt werden konnte, was unzulässig zu seyn schien, so lange der Mensch, von ihnen getrennt, in dem Paradiese seinen Wohnsitz hatte[18]). Sie war also nur für die Erde gegeben, welche, um des Menschen willen geschaffen, nun bald wieder der einzige Aufenthaltsort der Menschen seyn sollte, da Gott nach seiner Allwissenheit voraussah, dafs sie den glücklichen Wohnsitz des Paradieses wieder mit derselben vertauschen müfsten.

Die Versetzung des ersten Menschen in das Paradies war daher als ein besonderer Beweis der göttlichen Gnade zu betrachten, damit der Mensch nicht sagen konnte, das Paradies sey nicht gleich der Erde um seinetwillen geschaffen worden. Besonders aber sollte wohl damit dem schon berührten Einwande begegnet werden, als habe Gott nicht gewufst, dafs der Mensch sündigen würde[19]).

In dem Paradiese, als dem Orte, wo Alles von selbst gesegnet war, ging die Segnung deshalb nicht vor sich,

18) Dafs die Segnung dem Menschen nicht erst im Paradiese ertheilt worden sey, sucht Ephräm T. I. p. 19. C 4 sqq. dadurch zu beweisen, dafs er sagt: *Denn wie könnte er zum Herrn über die Fische des Meeres gesetzt seyn, wenn er sich nicht in der Nähe des Meeres befand? wie — über die Vögel, welche in allen Himmelsgegenden fliegen, wenn nicht seine Nachkommen unter allen Himmelsstrichen leben sollten? wie endlich — über alle Thiere der Erde, wenn nicht ihre Söhne auf der ganzen Erde hätten wohnen sollen?*

19) Dem ähnlich, was wir bei Ephräm T. I. p. 19. D 7 sqq. lesen: *Er* (Gott) *zeigte seine Allwissenheit in seinen Segnungen; er zeigte seine Güte in dem Orte, an welchem er ihm seinen Wohnsitz anwies, damit man nicht sagen möchte, dafs das Paradies nicht um seinetwillen geschaffen worden sey; und damit man nicht sagen möchte, er habe nicht gewufst, dafs er sündigen würde, so segnete er ihn auf der Erde*, heifst es bei Severianus Gabalitan. *Orat.* IV. 8. p. 476.: τὸν Ἀδὰμ εἶδεν ἁμαρτάνοντα, — ἔβλεπεν αὐτὸν ἐκβαλλόμενον τοῦ παραδείσου· ἀλλὰ προεώρα, ὅτι ἡτοίμασται αὐτῷ βασίλειον. τὸ δὲ θαυμαστὸν, πρὸ τοῦ παραδείσου ἡ βασιλεία ἐγένετο. θαυμάζεις; ὅτι Ἀδὰμ ἐξεβλήθη τοῦ παραδείσου· θαύμασον, ὅτι πρὸ τοῦ παραδείσου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν αὐτῷ ἡτοίμαστο. Vergl Philo *de mundi opif.* p. 17.

damit diese der göttlichen Gnade so sehr entsprechende Segnung den Fluch ungültig machen möchte, welcher später die Erde traf, als sie, zum Wohnsitze der ersten Menschen bestimmt, den Gefallenen, welche seitdem durch harte Arbeit ihre Nahrung derselben abzugewinnen verurtheilt waren, nicht mehr freiwillig ihre Gaben darbieten sollte[20]). Die Segnung ging ferner der Uebertretung voraus, damit sie selbst nach dem Falle der ersten Menschen noch an ihnen, wiewohl in einem andern Sinne, in Erfüllung gehen, und nicht die Welt in das Nichts zurückkehren möchte, die um des Menschen willen geschaffen war[21]), und demnach,

---

20) T. I. p. 19. F 4 sqq.: *Er segnete ihn zuvor auf der Erde, damit durch die Segnung, welche zuvor die* (göttliche) *Güte ertheilte, ungültig würde der Fluch der* (über die) *Erde, welcher kurz darauf von der Gerechtigkeit ausgesprochen werden sollte.* Vergl. p. 37. A 1 sqq. Plato *Polit.* p, 278 sq.

21) Bemerkt Ephräm T. I. p. 19. E 6 sqq. weiter, daſs die Segnung darum der Uebertretung vorausgegangen sey: *damit nicht durch die Uebertretung des Gesegneten ungültig würden die Segnungen des Segnenden, und wiederkehre die Welt in das Nichts wegen der Thorheit dessen, um dessen willen das Ganze geschaffen worden war;* und wurde schon vorher Anm. 19. erinnert, daſs das Paradies um des Menschen willen geschaffen worden sey: so werden wir an das erinnert, was Plato *Timaeus* p. 43. (vergl. Kap. 3. Anm. 4.) von der Vollendung der Schöpfung durch das Hervortreten des Menschen anführt. Diesen Gedanken bringt Philo *de mundi opif.* p. 17. dadurch Ephräms Meinung näher, daſs er sagt: Gott habe Alles geschaffen, damit der Mensch Nichts entbehren solle, worauf er zugleich die Behauptung baut, daſs deshalb der Mensch zuletzt geschaffen worden sey. (Vergl. Gregorius Nyssen. *de hom. opif.* c. 2. p. 50 sq.) Eben so deutlich und mit Ephräm übereinstimmend spricht sich Chrysostomus hierüber aus, wenn er *Homil. in Gen.* VIII. p. 74. sagt: *τὸ γὰρ τιμιώτερον ἁπάντων τῶν ὁρωμένων ζώων ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, δι᾽ ὃν καὶ ταῦτα ἅπαντα παρήχθη* u. s. w. Vergl. *Homil.* XV. *in Gen.* p. 148. 150. und *Sermo* II. *in Gen.* (T. I.) p. 889. Daſs aber diese Ansicht schon zu den Grundsätzen der alten Philosophie gehörte, ergiebt sich aus Lactantius, welcher *de ira Dei* c. 13. sagt: *Si consideret aliquis universam mundi administrationem, intelliget profecto, quam vera sit sententia Stoicorum, qui aiunt, nostri* (*nostra*) *causa mundum esse constructum.* Dieses *nostri* aber, oder, wie er anderwärts sagt, *hominum causa* will er mehr auf das geistige Erkennen bezogen wissen; denn auf die Frage: *Num etiam mutorum causa Deus laboravit?* erwiedert er:

der nunmehrigen Bestimmung der Menschen angemessen, in so fern noch Spuren dieser Segnung nachweisen konnte, in wie fern ihr nur die Kraft *der freiwilligen Erzeugung* genommen war.

Auf die Idee der Erhaltung der Welt, die ohne diese vorausgehende Segnung nach dem eben Gesagten wieder in ihr Nichts zerfallen wäre, scheint auch der auf die Uebertretung nicht sogleich eintretende, aber gedrohete und auf dieselbe

---

Minime, quia sunt rationis expertia. Berücksichtigt er daher hierbei die intelligible Kraft des Menschen, die er auch Weisheit nennt (*quia sapientiam dedit, cuius omnis ratio in discernendis malis ac bonis sita est*), und will er damit andeuten, dafs der Mensch Gott aus der Welt kennen lernen und bewundern solle, was er *Institutt. div.* VII. c. 4. deutlich genug ausspricht (*quoniam solus poterat Dei opera mirari*); setzt er sodann c. 5. noch hinzu, dafs Gott den Menschen seinetwegen (*propter se*) geschaffen habe, *ut esset, qui opera eius intelligeret, qui providentiam disponendi — et sensu admirari et voce proloqui posset, quoniam omnium summa haec est, ut Deum colat. Is enim colit, qui haec intelligit:* so konnte er beide Gedanken auch sehr wohl vereinigen und sagen: *Quod planius argumentum proferri potest, et mundum hominis et hominem sua causa Deum fecisse, — ut videatur hominem Deus — ad contemplationem sui excitasse.* Dafs auch schon Gregorius Nyss. diese Ansicht begünstigte, ergiebt sich deutlich aus *de hom. opif.* c. 2. p. 50 sq., wo er sagt: οὕτως ἀναδείκνυσιν ἐν τῷ κόσμῳ τὸν ἄνθρωπον, τῶν ἐν τούτῳ θαυμάτων, τῶν μὲν θεατὴν ἐσόμενον, τῶν δὲ κύριον. ὡς διὰ μὲν τῆς ἀπολαύσεως τὴν σύνεσιν τοῦ χορηγοῦντος ἔχειν, διὰ δὲ τοῦ κάλλους τε καὶ μεγέθους τῶν ὁρωμένων τὴν ἄῤῥητόν τε καὶ ὑπὲρ λόγον τοῦ πεποιηκότος δύναμιν ἀνιχνεύειν. (Vgl. Theophilus *ad Autol.* I. c. 4. p. 340.) Hiervon liegt aber auch endlich die Meinung derer nicht fern, welche die Ursache der Schöpfung überhaupt in der Wohlfahrt suchen, die dadurch der Schöpfer den empfindenden Wesen, besonders den Menschen, bereiten wollte. So sagt schon Philo *de Cherub.* p. 129.: τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ εἶναι. Und verbindet Justinus diese Ansicht mit der von Ephräm aufgestellten *Apolog.* I. c. 10. p. 48. in den Worten: καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα: so sehen wir, dafs auch hier das ἀγαθὸν als Hauptbegriff und Ursache der Schöpfung hervortritt. Hierzu vergl. noch Origenes περὶ ἀρχ. II. c. 1. Tertullianus *adv. Marcion.* I. c. 13. Joannes Damasc. *de orthod. fide* II. 2. und Augustinus *de civ. Dei* XI. 27., welcher jedoch *de divers. quaest.* 28. erklärt: *Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis divinae. — Nihil autem maius voluntate Dei. Non ergo eius causa quaerenda.*

festgesetzte Tod, der sich nun in den Begriff der Sterblichkeit verwandelte, gebaut werden zu können.

Sollte demnach die Erfüllung dieser Segnung erst nach der Entfernung der ersten Menschen aus dem Paradiese eintreten, und war sie dem Menschen vor seiner Versetzung in diesen seligen Wohnsitz gegeben: so war sie, wofür sie auch Ephräm anerkennt, ein überwiegender Beweis der göttlichen Gnade, zumal da Adam noch an demselben Tage von Gott in das Paradies versetzt wurde, und, mit Ruhm und Ehre gekrönt, zugleich die Herrschaft über die daselbst befindlichen Bäume erhielt[22].

Nachdem endlich Ephräm noch erinnert hat, dafs Adam der neu geschaffenen Gattin den ihrer Entstehung entsprechenden Namen *Männin* (אִשָּׁה) gegeben, und dafs c. 2, 24. die unauflösliche Vereinigung der ersten Gatten angedeutet werde[23]: schliefst er die Schöpfung des Menschen mit der Schilderung des Zustandes, welcher c. 2, 25. angegeben ist, *dafs sie nämlich nackt waren und sich nicht schämten;*

---

22) Vergl. meine Abhandlung über das Paradies in dieser Zeitschrift, B. 1. St. 1. S. 196 ff., und Ephräm T. I. p. 20 A 1 sqq.

23) Wenn Ephräm T. I. p. 26. C 1 sqq. bemerkt, dafs Adam der aus seiner Rippe gebildeten Gattin nicht den *Eigennamen* (ܫܡܐ ܕܢܦܫܗ), sondern den *Geschlechtsnamen* (ܫܡܐ ܕܟܝܢܗ ܘܩܢܘܡܗ), nämlich ܐܢܬܬܐ (אִשָּׁה) gegeben habe: so berücksichtigt er dabei die B 8 sqq. von ihm aufgestellte Meinung, wo er erklärt: *weil alle lebendige Wesen von ihm empfingen die Namen ihrer Geschlechter*, auf welche Bestimmung er vielleicht durch gegenwärtige Stelle geleitet worden seyn mochte. Wenn aber Severianus Gabalit. *Orat.* V. c. 8. p. 491. denselben Gedanken in den Worten ausführt: *ὁ θεὸς λέγει (τὸν Ἀδὰμ) ἄῤῥεν· οὗτος λέγει ἀνήρ· ὁ θεὸς λέγει θῆλυ, οὗτος λέγει γυνή*: so folgert er auf ähnliche Weise aus Adams Worten (*Gen.* 2, 23.: יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקֳחָה־זֹּאת), dafs auch Adam sich selbst אִישׁ genannt habe, da früher nur von זָכָר וּנְקֵבָה die Rede war. Findet ferner Ephräm T. I. p. 26. C 0 sqq. in *Gen.* 2, 24. eine unauflösliche Verbindung (ܚܕ ܦܓܪܐ), so beantwortet dagegen Severianus *Orat.* V. c. 8. p. 492. die nach diesen Worten aufgeworfene Frage: *οὐδέπω γάμος, καὶ πόθεν πατὴρ καὶ μήτηρ?* c. 9. p. 493. durch: *ὁ θεὸς πληροῖ πατρὸς καὶ μητρὸς τάξιν.*

was man nicht als Folge davon anzusehen habe, dafs sie sich noch in dem Kindesalter befunden, wie diefs von einigen Häretikern (ܐܪ̈ܣܝܣ) damaliger Zeit behauptet werden mochte, da diefs schon der Zusatz: *und sie schämten sich nicht*, anzunehmen verbiete. Eben so führe aber auch auf das mannbare Alter, dafs von Adam und seiner Gattin die Rede sey; und die Benennung der Thiere durch Adam zeige eben so unverkennbar von Reife des männlichen Verstandes, als sich aus den Worten: *dafs sie bebauen und bewachen sollten*, auf einen völlig ausgebildeten Körper schliefsen lasse. Das Gewand des Ruhmes oder ihre Schuldlosigkeit war daher die Ursache, dafs sie mit diesem Gefühle unbekannt waren, welches deutlich genug in ihnen hervortrat, als sie dasselbe nach Uebertretung des göttlichen Gebotes verloren hatten[24]).

Eben so gedrängt und sinnreich ist endlich auch die Erklärung, welche uns Ephräm von der Einsetzung und Hei-

24) Die hier für das erwachsene Alter zusammengefafsten Gründe, welche Ephräm T. I. p. 26. D 3 sqq. in den Worten aufführt: *Denn wären sie Kinder gewesen, so würde er nicht sagen, dafs sie nackt waren und sich nicht schämten; auch würde er nicht gesagt haben, Adam und seine Gattin, wenn sie nicht in dem jugendlichen Alter gestanden hätten. Auch sind hinreichend die Namen, welche Adam gab, von seiner Weisheit zu überzeugen; vorzüglich aber ist das geeignet, seine Kraft zu bestätigen, dafs er sagt, er solle es* (das Paradies) *bebauen und bewachen, und das Gebot, welches ihnen auferlegt wurde,* (ist geeignet) *von ihrer* (körperlichen) *Vollendung zu zeugen*, finden sich nur theilweise bei den übrigen Kirchenlehrern, und nicht zu dem Zwecke angewendet, wozu sie hier Ephräm benutzt. Selbst Severianus Gabalit., der in vielen Stücken den Ephräm nachahmt, sagt nur in Bezug auf das mit ihrer Schöpfung erreichte jugendliche Alter *Orat.* V. c. 9. p. 492.: *παράγει τὰ ζῶα, νυμφαγωγεῖ. ἐπειδὴ γὰρ καὶ ὁ Ἀδὰμ, ὡς ὀρφανὸς ἦν καὶ ἡ Εὔα παρθένος.* Setzt aber Ephräm sogleich hinzu E 5 sq.: *wegen des Ruhmes, in welchen sie gekleidet waren, schämten sie sich nicht*, so heifst es bei Severianus p. 493.: *τὸ δὲ αἴτιον τοῦ μὴ αἰσχύνεσθαι τῷ γυμνῷ, ἀθανασίαν ἦσαν ἐνδεδυμένοι, δόξαν ἐστολισμένοι. οὐ συνεχώρει ἡ δόξα βλέπεσθαι τὰ γυμνὰ, αὕτη γὰρ ἔσκεπε τὴν γυμνότητα.* Vergl. noch Chrysostomus *Homil. in Gen.* XIV. p. 137. XVI. p. 156 sqq. und meine Abhandlung in dieser Zeitschrift B. 1. St. 1. S. 228 f. 232 f. 259 f.

ligung des Sabbaths oder des siebenten Tages nach vollendeter Schöpfung (c. 2, 2.) giebt, welche er sehr richtig aus den unmittelbar derselben vorhergehenden Worten (c. 2, 1.) entwickelt hat. Nachdem er zuvor den Begriff der Ruhe, als etwas mit der unendlichen Kraft völlig Unvereinbares, gänzlich von Gott, welcher Alles durch einen Wink oder ein bloſses Wort hervorgebracht, ausgeschlossen und sich dabei auf Moses und Josua berufen hat, von denen jener das Meer mit dem Stabe durch ein einziges Wort getheilt, dieser den Gang der Gestirne aufgehalten, ohne zu ermüden: miſsbilligt er ebenfalls die gewöhnlich daraus gezogene Folgerung, als habe der Sabbath das bloſse Sinnbild eines dem Volke gestatteten oder vorgeschriebenen Ruhetages seyn sollen, da nicht sowohl eine zeitliche, als vielmehr eine ewige Bestimmung in demselben zu suchen sey, und darin eine Hindeutung auf die fortdauernde Erhaltung der Welt und aller in ihr geschaffenen Dinge liege. Es wurde demnach auch dieser Tag zu einem Tage der Schöpfung oder der ewig schaffenden Erhaltung, der den vorhergehenden Schöpfungstagen, wo die göttlichen Werke hervortraten, durch diese Heiligung gleich werden sollte, und demnach mit zur Vollendung der Schöpfung gehörte, so daſs also durch seine bürgerliche Feier ein ewiges Andenken der Schöpfung gestiftet wurde [25]).

---

25) Gehen wir bei der Erläuterung dieses letzten Theiles der Schöpfungsgeschichte zunächst von dem Begriffe *der Ruhe* aus, welche Ephräm als den Ausgangspunct der alles Geschaffene erhaltenden Vorsehung betrachtet wissen will: so tritt das wahrhaft Würdige seiner Vorstellung noch ganz besonders dadurch hervor, daſs er dem bloſs durch Wink und Wort das All hervorrufenden Schöpfer und seiner unerschöpflichen Kraft den Menschen gegenüberstellt, und von der schwachen menschlichen Natur gleichsam den Blick zu dem unendlichen Wesen der Gottheit hinauf zu leiten sucht. Dieser Vorstellung, welche er T. I. p. 20. C 7 sqq. in den Worten berührt: *Wenn Moses, welcher das Meer mit einem Worte und durch die Ruthe theilte, nicht ermüdete, und Josuah, der Sohn Nun, welcher die Gestirne aufhielt durch das Wort, nicht müde ward: welche Arbeit konnte es für Gott seyn, als er das Meer und die Gestirne durch das Wort schuf?* entspricht das, was Origenes *contra Celsum* VI. c. 61. p. 679. dem Celsus in den Worten verwirft: *οὐδὲ γὰρ οἶδε, τίς ἦ, μετὰ τὴν ὅσον*

ὁ κόσμος συνέστηκεν ἐνεργουμένην κοσμοποΐαν, ἡ τοῦ σαββάτου καὶ τῆς καταπαύσεως τοῦ θεοῦ ἡμέρα, ἐν ᾗ ἑορτάσουσιν ἅμα τῷ θεῷ οἱ πάντα τὰ ἔργα ἑαυτῶν ταῖς ἓξ ἡμέραις πεποιηκότες, καὶ διὰ τὸ μηδὲν παραλελοιπέναι τῶν ἐπιβαλλόντων, ἀναβαίνοντες ἐπὶ τὴν θεωρίαν καὶ τὴν ἐν αὐτῇ τῶν δικαίων καὶ μακαρίων πανήγυριν. Wurde nämlich von Celsus der Einwand gemacht, *ὅτι οὐ θέμις, τὸν πρῶτον θεὸν κάμνειν,* was Origenes als einen Einwand gegen die heilige Schrift, auch als einen gegen seine Ansicht ausgesprochenen Vorwurf betrachtet: so erwiedert er, fast wie Ephräm, darauf: *ἡμεῖς καὶ εἴποιμεν ἂν, ὅτι οὐδ᾽ ὁ θεὸς λόγος κάμνει, οὐδ᾽ ὅσοι τῆς κρείττονος ἤδη καὶ θειοτέρας τάξεως ἔχονται· τὸ γὰρ κάμνειν ἐστὶ τῶν ἐν σώματι* (vergl. Clemens Alex. *Strom.* VI. p. 682.), und behauptet, dafs diese Worte der Schrift nur figürlich zu nehmen seyen (*καταχρηστικῶς λέγεσθαι ἢ τροπικῶς*): was auch Chrysostomus *Homil.* X. p. 100. in den Worten andeutet: *θέα, πῶς ἀνθρωπίνως καὶ διὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς συγκατάβασιν ἅπαντα διαλέγεται ἡ θεία γραφή· οὐδὲ γὰρ ἦν ἄλλως ἡμᾶς συνιέναι τι τῶν λεγομένων μὴ τοσαύτης ἀξιωθέντας συγκαταβάσεως.* Fährt nun Chrysostomus weiter so fort, dafs man sich das: *καὶ κατέπαυσε,* durch: *ἔστη τοῦ δημιουργεῖν, καὶ παράγειν ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι. πάντα γὰρ, ὅσα ἐχρῆν, παρήγαγε, καὶ τὸν μέλλοντα τούτων ἀπολαύειν ἐδημιούργησε,* zu erklären habe: so bestätigt diefs auch Ambrosius, wenn er *Hex.* VI. c. 10. § 75. sagt: *Requievit — in recessu hominis, requievit in eius mente atque proposito,* und § 76.: *Gratias ergo Domino, Deo nostro, qui huiusmodi opus fecit, in quo requiesceret. Fecit coelum, non lego, quod requieverit; fecit terram, non lego, quod requieverit, — sed lego, quod fecerit hominem, et tunc requievit, habens, cui peccata dimitteret:* woraus ebenfalls der Begriff einer ewigen Erhaltung hervorzutreten scheint. Mifsbilligt ferner Ephräm die Annahme, dafs dieser geheiligte und gesegnete Tag ein blofses Sinnbild eines dem Hebräischen Volke vorgeschriebenen Ruhetages habe seyn sollen, indem es T. I. p. 20. D 5 sqq. heifst: *Auch nicht, weil er ihn für das Volk bestimmte, welches, so lange es noch frei war von Knechtschaft, diesen Unterschied* (der Tage) *noch nicht machte, sondern damit dasselbe Ruhe gönnen möchte den Sclaven, gab er ihm denselben, damit sie* (die Sclaven) *auch wider seinen Willen ruhen möchten;* und findet er vielmehr hierin eine Hinweisung auf die Zukunft, was aus den Worten E 1 sqq. hervorgeht: *Er wurde ihm* (dem Volke) *gegeben, damit es sich vorstellen möchte an dem zeitlichen Sabbathe, welchen er einem göttlichen Geschlechte gab, das Geheimnifs des wahren Sabbaths, welcher gegeben werden soll einem ewigem Geschlechte* (ܠܥܠܡܝܢ, vielleicht richtiger: ܠܥܠܡܐ) *in einer ewigen Welt:* so finden wir hierin Uebereinstimmung mit der aus Origenes bereits angeführten Stelle. Fügt er endlich über seine Heiligung und Segnung E 5 sqq. noch hinzu: *Weil aber auch der Sabbath der Tage* (d. i. der Woche) *eingeführt werden sollte: so verherrlichte er ihn durch das Wort, weil ihn die Werke nicht verherrlichten, damit er durch den Vorzug, der ihm dadurch ertheilt wurde, gleich gemacht würde den übri-*

gen (Schöpfungstagen), *und vollendet würde die Zahl der Woche, welche zum Nutzen der Welt nöthig war:* so tritt auch hier eben so der Gedanke einer ewig schaffenden Erhaltung hervor, was Clemens Alex. *Strom.* VI. p. 684. sehr treffend so ausdrückt: *οὐ τοίνυν, ὥσπέρ τινες ὑπολαμβάνουσι, τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ πέπαυται ποιῶν ὁ θεός· ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεταί ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ θεὸς εἶναι παύσεται· ὅπερ οὐδὲ εἰπεῖν θέμις. ἔστι δ' οὖν καταπεπαυκέναι, τὸ τὴν τάξιν τῶν γενομένων εἰς πάντα χρόνον ἀπαραβάτως φυλάσσεσθαι τεταχέναι, καὶ τῆς παλαιᾶς ἀταξίας ἕκαστον τῶν κτισμάτων καταπεπαυκέναι*, als die allgemeine Bestimmung eines ewigen Andenkens an die Schöpfung, welche schon Philo *de mundi opif.* p. 20. in den Worten aussprach: *ἑορτὴ γὰρ οὐ μιᾶς πόλεως ἢ χώρας ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ παντός, ἣν κυρίως ἄξιον, καὶ μόνην πάνδημον ὀνομάζειν, καὶ τοῦ κόσμου γενέσιον.* Vergl. Clemens Alexandr. *Strom.* V. p. 600 sq. und Hugo Grotius *de veritate relig. Christ.* I. 16. Was aber die Pythagoräer von der Siebenzahl festsetzten (vergl. Aristoteles *Metaph.* XIII. c. 6.), das hat Philo *de mundi opif.* p. 20 sqq. ausführlich aus einander gesetzt. Er findet in ihr als einer vollkommenen Zahl den Grund aller arithmetischen, musikalischen, geometrischen und körperlichen Verhältnisse, und indem er ihren Werth aus einer langen Reihe von Erscheinungen der Ordnung in Natur und Menschen nachgewiesen, erklärt er sie für eine heilige Zahl, deren Inhalt dem Ganzen angehöre und die Ordnung des Ganzen bestimme. Eine ähnliche Auseinandersetzung giebt Clemens Alex. *Strom.* VI. p. 683 sqq., und er stellt sie, nachdem er sie zuvor, wie Philo, nach Pythagoräischen Grundsätzen für eine *unerzeugte* erklärt hat, mit der Sechszahl zusammen, indem er sagt: *οἵ τε Πυθαγόρειοι ἐντεῦθεν, οἶμαι, ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου κατὰ τὸν προφήτην γενέσεως, τὸν ἓξ ἀριθμὸν τέλειον νομίζουσι, καὶ μεσευθὺν καλοῦσι τοῦτον καὶ γάμον, διὰ τὸ μέσον αὐτὸν εἶναι τοῦ εὐθέος, τουτέστι τοῦ δέκα καὶ τοῦ δύο· φαίνεται γὰρ ἴσον ἀμφοῖν ἀπέχων. ὡς δὲ ὁ γάμος ἐξ ἄῤῥενος καὶ θηλείας γεννᾷ, οὕτως ὁ ἓξ ἐκ περισσοῦ μὲν τοῦ τρία, ἄῤῥενος ἀριθμοῦ λεγομένου· ἀρτίου δὲ τοῦ δύο, θήλεος νομιζομένου γεννᾶται· δὶς γὰρ τὰ τρία, γίνεται ὁ ἕξ:* welche Worte eine symbolische Hindeutung auf die innerhalb sechs Tagen vollendete Schöpfung enthalten. So ist auch das erklärbar, was Augustinus hierüber *de Gen. ad lit.* IV. 7. anführt: *Non possumus dicere, propterea numerum senarium esse perfectum, quia sex diebus perfecit* (Deus) *omnia opera sua; sed propterea Deum sex diebus perfecisse opera sua, quia senarius numerus perfectus est. Itaque etiamsi ista non essent, perfectus ille esset. Nisi autem ille perfectus esset, ista secundum eum perfecta non fierent.* Beides endlich vereinigt Gregorius Nyss. *Orat.* II. *in Verba: Faciamus* etc. T. I. p. 158. in den Worten: *λεγέτωσαν οὖν ἀριθμητικοί, — — ὡς μὲν συγγενὴς τῇ τοῦ κόσμου κτίσει ὁ τῶν ἓξ ἀριθμός. ὅτι πολύγονός ἐστι, πολλὰ σχήματα ἀριθμῶν ἀφ' ἑαυτοῦ γεννῶν. καὶ τέλειος τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι, καὶ ὅσα περὶ τῆς ἑξάδος ἐν ταῖς σχολικαῖς διαλέξεσιν ἀριθμητικοὶ διηγοῦνται. — λεγέτωσαν δὲ καὶ περὶ τῆς ἑβδομάδος, ὅτι στείρωσίς τις ἐστιν ἐν τῷ ἑβδόμῳ. οὔτε μὲν*

γὰρ γεννᾷ ἀφ' ἑαυτοῦ, οὔτε παρ' ἑτέρου τίκτεται ὁ τῶν ἑπτὰ ἀριθμός. Ohne sich jedoch, wie Philo, auf weitere Erörterungen einzulassen, die er mit seinem Zwecke für unvereinbar hielt (p. 159.), wählt er nur solche Beispiele, welche in der Schrift uns die Zahl sieben in einer besondern Beziehung darstellen, und behält dabei besonders jenen grofsen ewigen Sabbath im Auge, auf welchen schon Ephräm und Origenes a. a. O. hingewiesen hatten. Findet endlich noch Ephräm in der Heiligung dieses Tages eine Auszeichnung, wodurch derselbe den sechs vorhergehenden gleich werden sollte: so nimmt auch Chrysostomus *Homil.* X. p. 100. diesen Gedanken in den Worten auf: *ἵν' ἔχῃ τι προτίρημα καὶ ἡ ἡμέρα αὕτη, καὶ μὴ δοκῇ ἔλαττόν τι ἔχειν διὰ τὸ μηδὲν ἐν αὐτῇ δεδημιουργῆσθαι, εὐλογίας αὐτὴν ἀξιοῖ. — τί οὖν, αἱ λοιπαὶ οὐκ ἦσαν εὐλογημέναι; καί, φησιν, ἀλλ' ἤρκει ἐκείναις ἀντὶ πάσης εὐλογίας τὸ καθ' ἑκάστην αὐτῶν τὰ δημιουργήματα παραχθῆναι,* und indem er sich auf *Joh.* 5, 17. beruft, bestätigt er p. 101. auch die Annahme, dafs der Sabbath ein Sinnbild der ewigen Erhaltung der Dinge bezeichnen solle. Vergl. Theodoretus *Interrog.* 21. *in Gen.* p. 36 sqq.

VI.

Ein bisher noch ungedruckter Brief
D. Franz Volkmar Reinhards,
Evangelischen Oberhofpredigers und Kirchenrathes zu Dresden,

an

M. Gottlieb Philipp Christian Kaiser,
damaligen Syndiaconus und Camerarius zu Münchberg.

Mehrere meiner Freunde äufserten seit Jahren, dafs der nachstehende Brief des gefeierten Reinhard durch den Druck mitzutheilen seyn möchte, und jedem Freunde des Verewigten willkommen seyn würde. Dennoch entschliefse ich mich endlich nur deshalb zur öffentlichen Mittheilung dieses Briefes, weil darin ein Zweig der Abstammung des ehrwürdigen Mannes von der mütterlichen Seite erwähnt wird, die bisher wohl unbekannt geblieben ist, weil seine früheren Schicksale darin in Betracht kommen, und weil eine Zartheit und Humanität aus dem Briefe hervorleuchtet, die man wohl verhältnifsmäfsig für übertrieben halten könnte, wenn man die Zuneigung Reinhards zu seinen Verwandten nicht wüfste. Ich wählte zur Mittheilung diese Zeitschrift auch deswegen, weil darin (B. 1. St. 1. VI.) bereits zwei Reinhardsche Briefe abgedruckt worden sind.

D. Gottl. Phil. Christian Kaiser,
Prof. der Theol. in Erlangen.

Hochwohlehrwürdiger Herr,
Hochzuverehrender Herr Syndiacone,

Ew. Hochwohlehrw. haben sich auf eine Art an mich gewendet, welche mich in vielfacher Hinsicht verpflichtet. Ihre Demoiselle Schwester hat die Güte gehabt, mir Ihre

Zuschrift nebst der Beilage selbst zu überbringen; und ich sehe nun, dafs ich eine schätzbare Verwandte in ihr kennen gelernt habe. Dafs mich die Gesinnungen des Wohlwollens, die in Ihrem Briefe ausgedrückt sind, zum Danke verpflichten, fühle ich zu lebhaft, als dafs ich es nicht gestehen sollte. Sollte ich, wie Sie versichern, durch meine Schriften Etwas zu Ihrer Ermunterung beigetragen, und Sie in Ihrem rühmlichen Eifer für die grofsen Zwecke des Evangelischen Lehramtes gestärkt haben: so preise ich Gott auch für diesen Segen meiner geringen Bemühungen. Aber leid thut es mir, dafs Sie mir, da Sie doch einmal in Dresden gewesen sind, das Vergnügen entzogen haben, Ihre persönliche Bekanntschaft zu machen. Sie würde mir um so angenehmer gewesen seyn, diese persönliche Bekanntschaft, da Sie mir durch die mir gütigst überschickte Predigt so viel Achtung eingeflöfst haben*). In der That macht diese Predigt Ihrem Geist und Ihrem Herzen alle Ehre, und ich habe sie mit wahrer Genugthuung gelesen. Möge Gott Ihr Amt reichlich segnen, und Sie für das Reich unsers gemeinschaftlichen Herrn recht viel Gutes wirken lassen!

Ew. Hochwohlehrw. beweisen mir, dafs wir Verwandte sind. Desto besser, und ich nenne sie mit Vergnügen Vetter**).

---

*) Blofs zur Erläuterung bemerke ich, dafs es eine gedruckte Predigt war, unter dem Titel: *Dafs der Gedanke an die Würde und Kraft unserer Religion alles enthält, was bei dem Amtsantritte eines Religionslehrers zur gemeinschaftlichen Ermunterung dienen soll. Antrittspredigt, am* 11. *März* 1810 *zu Münchberg gehalten von M. Gottlieb Philipp Christian Kaiser, bisherigem Lehrer am Gymnasium zu Hof, berufenem Syndiaconus zu Münchberg. Hof,* 1810. 31 S. 8. Die Unterscheidungslehren des Rationalismus und des biblischen Offenbarungsglaubens sind in dieser Predigt (wie es dem jungen Prediger in einem Städtchen geziemte) nicht hervorgehoben, sonst würde Reinhard gewifs meine damalige theologische Denkart gerügt haben. Wenigsten mufs sein Urtheil tolerant genannt werden. Kaiser.

**) Ich mufs bemerken, dafs ich von dieser Verwandtschaft in meinem ersten Schreiben an Reinhard deshalb sprechen durfte, weil der ehrwürdige Mann für seine Verwandten im Baireuthschen ein lebhaftes

Wirklich sind mir die mir mitgetheilten Familiennachrichten um so angenehmer gewesen, da von der Herkunft meiner Mutter nur noch einige dunkle Erinnerungen in meiner Seele waren, die von dem herrührten, was ich sie zuweilen darüber hatte sagen hören.

Bei dem Namen Tretscher, welchen sie so oft mit dem gröfsten Interesse nannte, weifs ich nun erst zu denken, was dabei zu denken ist, und fühle mich Ihnen in dieser Hinsicht sehr verpflichtet. Von meinem Grofsvater in Selbitz habe ich in den letzten Jahren seines Lebens gar keine Nachricht weiter erhalten*). Ich hatte mir nämlich dadurch,

---

Interesse äufserte, und einmal von Wittenberg aus mit seinem Freunde Glafs (zuletzt Pfarrer in Arzberg im Baireuthschen) eine Reise über Hof machte, wo er auch in das Haus meines Vaters, damaligen Conrectors (nachmaligen Pfarrers) daselbst kam. Das Stammregister, welches ich dem Unvergefslichen in meinem Schreiben mittheilte, und worüber er sich so freundlich äufserte, ist, mit Weglassung der Nebenzweige, folgendes:

Leonhard Trötzscher,
Consul zu Schlackenwerth, starb 1590.

|

Paul Trötzscher,
Stadtschreiber zu Schlackenwerth, starb 1633.

|

Johann Friedrich Tretscher,
Pfarrer zu Casendorf; starb 1674.

Julius Matthias Tretscher, Kaufmann in Culmbach, starb 1725.	Johann Paul Tretscher, Stadtvogt (Stadtgerichtsdirector) in Hof, starb 1729.
|	|
Katharina Margaretha Tretscher, verheirathet an Johann Nicolaus Müller, Pfarrer zu Selbitz, 1720.	Christian Philipp Tretscher, Registrator in Hof, starb 1784.
|	|
Sophia Maria Müller, verheirathet an Johann Stephan Matthias Reinhard, Pfarrer zu Vohenstraus im Sulzbachischen, 1749 (Vater Franz Volkmar Reinhards).	Johanna Elisabeth Friederike Tretscher, verheirathet an Nicolaus Kaiser (zuletzt Pfarrer in Hof) 1765.

Die andere Seite der mütterlichen Verwandtschaft Reinhards, nämlich die Müllersche, konnte ich aus Mangel an Nachrichten noch nicht höher hinauf führen, da ich aus dem Tretscherschen Geschlechte, mütterlicher Seite, abstamme. K.

*) Senior und Pfarrer Johann Nicolaus Müller zu Selbitz starb

dafs ich nach Sachsen auf Universitäten gegangen war, seinen Unwillen zugezogen; denn er war der Meinung, ich würde zu Wittenberg nicht subsistiren können. Gleichwohl hatte er sich meiner, als ich noch in Regensburg war, so wenig angenommen, dafs ich mich wohl gewöhnen mufste, ohne seinen Rath und ohne seine Unterstützung zu handeln. Dafs ich fähig seyn würde, aus Liebe zu den Wissenschaften einige Jahre lang Hunger und Kummer zu leiden, mochte er mir nicht zutrauen; er sah also in meinem Entschlufs Nichts weiter, als jugendliche Uebereilung, die er mit seinem Unwillen bestrafen zu müssen glaubte. Wie sehr eine höhere Regierung diesen Entschlufs gerechtfertigt und gesegnet hat, hat er nicht erlebt. Inzwischen bin ich doch auf diese Art ohne alle Nachrichten von den letzten Jahren seines Lebens geblieben; und weifs nicht einmal, wo ein Onkle von mir, den ich in seinem Hause als Candidaten des Predigtamts*) kennen gelernt habe, hingekommen seyn mag. Am Leben kann er wohl nicht mehr seyn, sonst hätte er sich doch wohl mir zu erkennen gegeben. Doch Verzeihung! Ich fange da an, geschwätzig zu werden. Möchten Sie die Gewogenheit haben und mich Ihrem Herrn Bruder, der mich gleichfalls mit einer vortrefflichen Predigt beschenkt hat**), auf das Angelegentlichste empfehlen. Sehr angenehm wird es mir seyn, wenn Sie fortfahren wollen, mich zuweilen mit einer Zuschrift zu beehren, und noch angenehmer, wenn Sie mir Gelegenheiten zeigen, Ihnen Beweise der ausgezeichneten Hochachtung und der herzlichen Ergebenheit zu liefern, mit welcher ich verharre

Ew. Hochwohlehrwürden

Dresden, am 8. May 1810.

gehorsamster Diener,
Reinhard.

---

am 3. Februar 1776 in seinem 83ten Lebensjahre und war vier Mal verehlicht. K.

*) **Heinrich Adam Müller**, geb. 1724, starb als Pfarrer in Bernstein 1779. K.

) *Antrittspredigt, gehalten von M.* ***Christian Ernst Nicolaus Kaiser**, Decan und Hauptprediger in Ansbach.* Ansbach 1810. 8. K.

I.

Ueber das Sittliche der bildenden Kunst bei den Griechen.

Von

D. Carl Grüneisen,
Hofcaplan zu Stuttgart.

Vorwort.

Leser und Beurtheiler dieser Abhandlung mögen nicht sowohl auf das Einzelne, was von Andern wissenschaftlicher und gründlicher erörtert, und hier und dort gelegentlich von Göthe, Herder, Wendt u. A. schöner gesagt ist, als auf die Behandlung und die Resultate des Ganzen ihr Augenmerk richten. Namentlich wollte weder eine Kunstgeschichte der Griechen, noch eine Characteristik der einzelnen Griechischen Künstler gegeben, sondern für den eigenthümlichen Zweck dieser Untersuchung aus dem historischen Theile der Kunstwissenschaft nur so Viel beigebracht werden, als die Entwickelung der Frage nach dem sittlichen Elemente der Griechischen Kunst erfordert. Daher ist unter Anderm auf die Anfänge und Fortschritte der Griechischen Malerei nicht so hingewiesen, wie es mit jenen der Sculptur der Fall ist, weil sich durch die erstere mehr als durch letztere, die ohnehin erst später sich entwickelt hat, die gleichmäſsige Ausbildung des Mythus und der Kunst veranschaulichen läſst. Auch sind aus dem Bereiche der vorhandenen Reste alter Kunst des Griechischen Volkes nur so viele Belege aufgeführt, als überhaupt zur Führung des historischen Erweises nöthig schien, und ich muſs auch bei diesen mich mit einem verhältniſsmäſsig beschränkten Vorrathe gelehrter und artistischer Hülfsmittel entschuldigen, wenn Andern etwas Wesentliches oder Wichtiges, was noch hieher gehören dürfte, übergangen scheint.

August Tholuck, der bekannte Protestantische Theolog, welcher indessen, seitdem er sich mit eigenen Augen in der Herrlichkeit südlicher Natur und Kunst des Alterthums umgesehen hat, sein scharfes Verdammungsurtheil in mancher Hinsicht wenigstens gemildert haben dürfte, sagt in einer so gelehrten als scharfsinnigen Abhandlung [3]) Folgendes [4]): „Der Verderb der Griechischen Religionslehren ist darin zu suchen, dafs sie der Kunst zum Eigenthume hingegeben wurden, welche sie bald so sehr in ihr Gebiet zu ziehen wufste, dafs statt der Religion die Kunst, statt des Heiligen das Schöne der Aufsenwelt das Leben Griechenlands beherrschte. Freilich ist das Wahre, das Heilige und das Schöne gleich sehr eine Offenbarung des *einen* Gottes für die drei Grundkräfte des menschlichen Geistes, das Erkenntnifsvermögen, die Willenstriebe und das Gefühl, und in so fern ist das Schöne auch heilig und das Heilige auch schön: allein es fragt sich hier nur, einmal ob nach dem Schönen der höheren Art, dem Schönen der innern Welt gestrebt werde, und dann, von welcher Seite aus dem gefallenen Menschen mufs aufgeholfen werden. Gewifs von der Seite, auf welcher er zunächst gefallen ist. Gefallen ist aber der Mensch in seinen Willenstrieben, indem neben dem Wollen, das mit dem göttlichen Willen eins war, ein von demselben verschiedenes, selbstsüchtiges Wollen entstand. So lange der Mensch im Stande der Unschuld war und Nichts wollte, als Gottes Willen, mufste ihm auch Gott und alles Göttliche als das höchste Wahre und Schöne erscheinen. Da er aber fiel, da sein Wille nicht mehr das Göttliche wollte, verdunkelte sich ihm Erkenntnifs und Gefühl, und in dieser Verblendung konnte er auch den Irrthum für Wahrheit und die Sünde für schön halten; oder aber, er konnte die höchste Wahrheit und

3) *Ueber das Wesen und den sittlichen Einflufs des Heidenthums, besonders unter Griechen und Römern, mit Hinsicht auf das Christenthum.* Im 1. Bande der *Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des Christlichen Lebens, herausgeg. von A. Neander.* Berlin, 1823. (2te verbesserte Auflage, 1825.)

4) S. 74 — 83 nach der ersten Auflage.

die höchste Schönheit, die in seinem eigenen Innern war, aufser sich suchen. So war es bei den Griechen; das Schöne der Heiligkeit, die Harmonie des innern Lebens war es nicht, welche ihr Streben bezielte, sondern das physisch Schöne der Aufsenwelt. Sollte also dem Griechen aufgeholfen werden, so bedurfte er, wie alle andere Menschen, einer Religion, welche ihn lehrte, die höchste Schönheit sey in der Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen zu suchen, in der Harmonie des innern Lebens, in der Himmlischgesinntheit. Statt dessen nährte die Griechische Kunst, welche für die Gebildeteren an die Stelle der Religion getreten war, nur den Sinn für die schönen Formen, bei deren Bewunderung das Wesen oft ganz unbeachtet blieb. Ja, nicht nur diefs, auch dieses Anschauen war keinesweges immer ein reines. Die gröbste sinnliche Wollust vereinigte sich oft damit. — Doch wenn wir auch von diesen gröberen Verirrungen absehen, so müssen wir dennoch sagen, wie immer ein Irrthum, der mit einiger Wahrheit vermischt ist, gefährlicher ist, als der baare Irrthum, weil er den Menschen länger bei sich zurückhält. — Menschen, denen die grobsinnlichen Genüsse nicht mehr zusagten, hielten sich an die feinsinnlichen Genüsse der Kunst, und meinten nun hoch über dem niedern Volke zu stehen; verschlossen sich aber durch diefs scheinbar Höhere den Weg zu ernsten, sittlichen Bestrebungen. — Auch das war das Verderbliche, dafs, da auch ungöttlich gesinnte Künstler sich der Religion als Materiale für die Kunst bedienten, und eben diese Religion auch Gegenstände der Sünde darbot, die Sünde selbst durch die Kunst lieblich gemacht und heilig gesprochen wurde. — Wenn Bildhauerei und Malerei bei den Gebildeteren jene oben angedeuteten Nachtheile äufserten, die überhaupt von der Kunst ausgehen können, so waren sie nicht weniger als die Dichtkunst fähig, dem Volke tief sich einprägende schlechte Vorstellungen einzuflöfsen, wenn sie unanständige Gebilde erzeugten. Denn wenn auch hier der Elische Olympier die Ahnung einer weltgebietenden Majestät in den Herzen erregte, so erzeugte dort der Göttervater mit dem Schwanenhals am Bu-

sen der Leda bestialische Triebe und Gedanken. — Bei den Griechischen Götterbildern war indefs doch das zu loben, dafs sie die Götter unter keiner andern, als der Menschengestalt darstellten, wenn sie auch freilich oft diese Menschengestalt so entwürdigt, oder mit solchen Attributen darstellten, dafs sie als nicht viel Besseres, denn als Bestie erschien."

Ein früheres Urtheil über diesen Gegenstand hat Friedrich Jacobs in entgegengesetzter Richtung gefällt, und hat dasselbe in einem spätern Abdrucke [5]) mit Bemerkungen ausgestattet, welche hauptsächlich zur Widerlegung der von Tholuck vertheidigten Ansicht dienen sollen. Wir heben davon im Nachstehenden das für unsern Zweck Wichtigste heraus. „Wie der Himmel von Hellas fast alle andere Climaten an Heiterkeit und Elasticität übertrifft, so hat die Natur auch die Bewohner dieses Landes mit ausgezeichneter Liebe behandelt. In dem ganzen Wesen des Hellenen herrschte eine Empfänglichkeit vor, aus welcher heitrer Frohsinn und Lust am Leben erblühte, scharfe Sinne und Behendigkeit der Fassungskraft, ein unbefangener Kindersinn voll Vertrauens und Glaubens mit Klugheit und Umsicht gepaart. Diese Eigenthümlichkeiten lagen so tief in der innersten Natur des Hellenen gegründet, dafs kein Wandel der Zeit und Umstände sie je ganz hat vernichten können. — Sie sind ihren gröfsten und schönsten Thaten, so wie ihren schlimmsten Vergehungen wie ein Hellenisches Insiegel aufgedrückt." Die Macht nun, welche „dem wilden Naturdrange erhabene Mäfsigung, der glühenden Lebenslust kalte Verachtung des Todes, dem regellosen Triebe fromme heilige Scheu vor Maafs und Zucht siegreich gegenüber gestellt" habe, aus welcher jene „Selbstbeherrschung, die Ehrfurcht vor der Majestät des Gesetzes, die Bescheidenheit im Genusse, die Richtung auf das Ideale mitten in einer fes-

5) *Ueber die Erziehung der Hellenen zur Sittlichkeit.* Akademische Rede v. J. 1808. In den *Vermischten Schriften*, 3. Theil: *Leben und Kunst der Alten*, 2. Theil: *der akad. Reden und Abhandlungen* 1. Abth. Leipzig 1829.

seinden Wirklichkeit, die sittliche Freiheit der edlen menschlichen Natur auf eine bewunderswürdige Weise hervorgegangen" sey," diese Macht der sittlichen Erziehung findet Jacobs zunächst in der „Idee der Schönheit und Erhabenheit, in welcher sich das Göttliche, als Quell und Ursprung des Sittengesetzes, im Irdischen offenbart [6])." — „Was in der Schönheit entzückt, ist eben die Unendlichkeit des Uebersinnlichen, die sich in sinnlicher Begrenzung offenbart. Darum wird durch sie die Idee der Gottheit in dem Gemüthe lebendig, und ein Verlangen erzeugt, die Harmonie, die in Gott ist, in sich darzustellen. Daher ist die Art der sittlichen Bildung, welche auf diesem Wege gewonnen wird, keineswegs eine blofs ästhetische in dem dürftigen und beschränkten Sinne, wie dieser Ausdruck gemeinhin genommen zu werden pflegt, sondern eine wahrhaft religiöse, die dem, was in dem Ceremoniendienste der Volksreligion mangelhaft ist, zu Hülfe kommt [7])." — Die Gymnastik zielte darauf hin, „dem Geiste das Bewufstseyn der Herrschaft über den Leib zu verschaffen und die innere Harmonie in der äufsern Erscheinung darzustellen [8])." — „Sie wirkte sittlich wie die Kunst. So wie bei dieser die Schwere des irdischen Stoffes, von der in ihm lebenden Idee durchdrungen, dem sinnlichen Auge zu verschwinden scheint, und nur die Gestalt als Symbol der Idee in dem Gemüthe bleibt: so ging auch in den Gymnasien die sinnliche Lust an den materiellen Reizen des Körpers in dem Wohlgefallen an der Art des Geschäftes und seiner würdigen Zwecke unter [9])." — Aufser den „Bildungen der Faunen- und Satyrn-Natur, worin absichtlich zur Darstellung des thierischen Triebes im Menschen die Form von Halbthieren gewählt ist, die, bei vieler ergötzlichen Anmuth, durch ihre Gestalt des Anspruchs auf edle Menschheit beraubt sind, umgiebt andere Kunstwerke überall die stille Sittsamkeit und Zucht,

6) S. 9 — 14.

7) Anm. 11. S. 151 ff.

8) S. 18 — 19.

9) S. 20.

welche Plato und Xenophon in den schönen, schweigsamen und blöden Jünglingen, die sie bisweilen in ihren Werken einführen, dargestellt haben; so dafs, wenn alle andere Werke der Griechischen Nation sammt ihrer Geschichte untergegangen, und nur die Götterwelt ihrer Statuen aus den Fluthen der Zeit gerettet worden wäre, dieses hinreichen würde, das Daseyn eines Volkes zu bezeugen, in welchem sittliche Schönheit und sittliches Ebenmaafs die Wohlgestalt des Körpers durchdrang, und die Gewaltsamkeit der sinnlichen Natur durch fromme Scheu gemäfsigt und gereinigt war [10])." Die Nacktheit der bildenden Künste wird ferner mit der sinnlichen Derbheit der Griechischen Komödie verglichen, welche „als der Stoff eines wahrhaft begeisterten und künstlerischen Spieles nicht unsittlich ist; denn nur das ist unsittlich, was den thierischen Trieb so beschäftigt, dafs es den Geist, unfrei und gebunden, in die Tiefe des Triebes versenkt, nicht aber, was ihn von solchen Banden befreit [11])." Als eine besondere Art sinnlicher Offenbarung, war auch die bildende Kunst „aus den Tiefen der Religion hervorgegangen, und führte durch die Reinheit, Sittlichkeit und Würde, die in ihren Werken strahlte, den Beschauer in diese Tiefen zurück. Wenn man geglaubt hat, die Ueberlegenheit der Hellenen in den Werken der bildenden Kunst von ihrer feinern Sinnlichkeit ableiten, und vornehmlich die vollendete Darstellung des menschlichen Körpers in menschlichen und göttlichen Naturen aus der häufigen Gelegenheit, die nackte Schönheit zu sehen, erklären zu können: so hat man vergessen, dafs feine Sinnlichkeit für sich allein nur Wollust erzeugt, das Studium des Nackten aber in der höchsten Potenz der Natur doch nur sinnliche Wahrheit begründen könne. Nie aber, oder doch nur in einzelnen abschweifenden Erscheinungen ist die Kunst der Griechen wollüstig, und immer ist sie etwas mehr gewesen, als sinnlich wahr. Ursprünglich bestimmt, den Olymp auf die Erde einzuführen, und den Menschen das ersehnte Anschauen der

---

10) Anm 23. S. 198 f

11) S. 43. 44.

Unsterblichen sonder Gefahr zu verschaffen, war sie von ihrem ersten Ursprunge an rein und keusch, und auch in ihren unvollkommenen Werken durch Würde und stillen Ernst wahrhaft göttlich. Stoff und Gestaltung entlieh sie von dem Irdischen; aber beseelt durch das fromme Gemüth des Schaffenden, und durchdrungen von der Kraft einer Begeisterung, die aus der nämlichen Quelle entsprang, gestaltete sich der todte Stoff zum Symbol der höhern Natur. Wachend und träumend sahen die Künstler die Gestalt der Götter, die sie dem gläubigen Geschlechte zeigen wollten; und indem ihr lebendiger Glaube die todte Masse beseelte, warfen sie über die unverhüllte Nacktheit den mystischen Schleier der Unschuld und sittlichen Reinigkeit. Dem Ursprunge dieser Bilder entsprach ihre Wirkung. Die sittliche Würde und Grazie, die aus dem Gemüthe des Künstlers in sein Werk übergegangen war, theilte sich dem Beschauenden mit, und die Andacht, in der die Idee der göttlichen Gestalt empfangen worden, wehrte unheilige Gedanken ab, wie die Nähe höherer Wesen unreine Dämonen verscheucht. Aber nicht aus der kunstvollen Zusammenfügung der Glieder, oder aus der Vergleichung des Schönen der Natur mit dem Schönern wird jene Würde und Grazie erzeugt, sondern wie die Göttin der Liebe in des Meeres reinem Krystall, so wird sie in der Tiefe eines keuschen und harmonischen Gemüthes empfangen, und tritt aus ihm in die Gestalt, geheimnifsvoll in ihrer Entstehung, wie alles Göttliche, und nicht minder geheimnifsvoll in ihrer harmonischen Wirkung[12]).“ — In Beziehung auf den religiösen Stoff der Kunst sagt er noch besonders: „Wenn auch die Handlungen der Götter in ihrem mythischen Leben der Nachahmung keine Muster boten, so war doch die Idee der Gottheit, auch in ihrer frühern, noch wenig ausgebildeten Gestalt, nicht ungeeignet, der Ausübung roher Gewalt und damit der Unsittlichkeit Schranken zu setzen. Aufserdem wirkte der Dienst der Götter belebend und erhebend durch

12) S. 51. 52. vergl. S 21.

innere poetische Fülle und äufsere Schönheit auf das Gemüth[13]).“

Eine Vermittelung des Gegensatzes, welcher in diesen Erklärungen zweier anerkannten Zierden unserer theologischen und archäologischen Literatur vorliegt, ist mehrfach versucht worden. Aber es ist theils nur in allgemeineren Umrissen geschehen, wobei die treffliche Darstellung Tzschirners[14]) ausgezeichnet werden mufs; theils war der Gegenstand der Untersuchung vorzugsweise die religiöse Seite des Hellenismus, wie in Creuzers geistreichen Forschungen und noch ausschliefslicher in Baurs scharfsinniger wissenschaftlichen Begründung der Naturreligion in ihrem Verhältnisse mit dem sittlichen Character des Christenthums. Sobald man aber zunächst die Kunst und insonderheit die bildende Kunst ins Auge fafst, werden nicht allein hier mehrere und neue Momente der Betrachtung sich darbieten, welche zuvor nicht zur Sprache gekommen oder doch nicht in diesem Zusammenhange erörtert worden sind, sondern auch die übrigen Seiten des Griechischen Glaubens und Volkscharacters müssen an Aufschlufs gewinnen, das ganze System des Hellenismus noch deutlicher unter seinem eigenthümlichen Gesichtspuncte sich darstellen. Und wenn ich bei diesem Rückblicke in die alte Welt gerade nur die Griechische Kunst in Erwägung nehme, während das Alterthum vor der Griechischen eine Aegyptische und Orientalische Kunst, nach der Griechischen die Römische aufweist: so geschieht es nur, weil die Eigenthümlichkeit der Griechen in Absicht auf Kunst, wie auf Religion und Sitte, sich von demjenigen, was der Orient und das nähere Aegypten darbieten, durchaus unterscheidet, und hingegen, wenige Rücksichten ausgenommen, die Mutter der Römischen Bildung genannt werden kann. Es wird sich nun aber dar-

13) S. 48. Dieselben Ansichten hat Jacobs in der Rede: *Ueber den Reichthum der Griechen an plastischen Kunstwerken*, in dems. Bande S. 439 ff.

14) *Der Fall des Heidenthums*, Band 1. S. 30 ff.

thun lassen, dafs jener Unterschied zwischen dem Griechischen oder Classischen und dem Orientalischen hauptsächlich in sittlicher Beziehung Statt finde, und auf dem Hervor- und Zurücktreten des ethischen Elements, der moralischen Idee, im Religionsbegriffe und in der Kunstform beruhe; ferner, dafs die Erscheinung der Kunst unter den Römern dasjenige, was ihr von sittlichem Character zukommt, nicht sowohl dem Altrömischen Volksgeiste und den daraus hervorgegangenen moralischen Begriffen und Personificationen, welche wir als Eigenthum des Römischen Glaubens und Cultus antreffen, sondern vorzugsweise der innigen Verwandtschaft mit der Mythologie und Kunstentwickelung im Griechischen Volke verdanke; endlich aber auch, dafs die sittliche Gestalt, zu welcher sich die Denk- und Darstellungsweise des Alterthums in der Griechischen Mythe und Kunst als in ihrem höchsten Gipfel, in ihrer schönsten Blüthe und reifsten Frucht hervorgebildet hat, nur in einzelnen seltenen Erscheinungen sich über ihren wirklichen Standpunct emporgeschwungen und die tieferen Saiten des ethischen Bewufstseyns angeschlagen, nirgends aber ihr eigenthümliches Gebiet, die auf dem Boden der Naturreligion heimische Plastik, so zu verlassen vermocht habe, dafs sie sich die Innigkeit und Wärme, die Entschiedenheit und Reinheit des ethischen Characters, welcher das eigenthümliche Wesen und den göttlichen Segen des Christenthums ausmacht, angeeignet hätte. Im Gegentheile ist es der Mangel an Bestimmtheit, Kraft und Tiefe, es ist das Schwebende und Unentschiedene in dem sittlichen Bewufstseyn und in dem Einflusse desselben auf die Weltansicht und die künstlerische Darstellung der Griechen, was auch auf der andern Seite das Eindringen des Wahnes und der Unsittlichkeit hier gewähren läfst, und zuletzt der Uebermacht des moralischen Verderbens einen immer ohnmächtiger werdenden Widerstand entgegensetzt.

Um nun zur Erörterung der vorliegenden Frage selbst zu schreiten, scheint wohl die angemessenste Behandlung diese zu seyn, dafs von Innen heraus, d. i. aus dem Begriffe und Wesen des Hellenismus, die Eigenthümlichkeit

und der sittliche Werth der Kunstentwickelung bei den Griechen bestimmt werde, in so fern, als nämlich das geistige Leben und das religiöse Bewufstseyn dieses Volkes in keiner andern, als in einer künstlerischen Form, und zwar in einer mit ethischen Ideen beseelten schönen Darstellung zum Vorschein kommen konnte. Weil jedoch gemeiniglich von beiden Seiten des Gegensatzes zuerst oder doch mit dem besondersten Nachdrucke auf die unmittelbare Anschauung der Hervorbringungen der Griechischen Kunst hingewiesen und schon auf die äufsere Erscheinungsform der nachtheilige oder vortheilhafte sittliche Eindruck, welcher damit verbunden seyn soll, begründet wird: so dient es vielleicht um so mehr zur Ueberzeugung von der Wahrheit, die Griechische Kunst vorerst nur als solche, noch abgesehen von ihrem Zusammenhange mit den übrigen Bedingungen des Griechischen Glaubens und Volkslebens, blofs von Seiten ihrer sichtbaren, oder, wenn man den Ausdruck in gehöriger Weite nimmt, ihrer sinnlichen Erscheinung ins Auge zu fassen.

I.

Darüber sind ja Alle einverstanden, dafs unter den Völkern des Alterthums das Griechische die Kunstdarstellung aufs Höchste gebracht, am vollkommensten geläutert und veredelt habe. Diese Läuterung und Veredelung ist nach dem Urtheile Vieler die gröfste, welche man überhaupt in der künstlerischen Nachahmung körperlicher Formen und Verhältnisse erreicht hat, seitdem es eine Kunst auf Erden giebt; sie erkennen darin die Verwirklichung des Kunstideals, die wirkliche Darstellung der Schönheit, wie solche aus unzähligen Denkmalen und zumal aus den noch vorhandenen Meisterwerken der Griechischen Vorzeit uns begegnet. Fragt sich's nun, worin es liege, was man die Schönheit der Griechischen Kunstdarstellung nennt; handelt sich's ferner darum, was im Allgemeinen, an und für sich, Schönheit sey, und wie fern die Griechische Kunstschönheit damit übereinstimme: so ist zunächst, wenn man den subjectiven Eindruck des Schönen objectivirt, Schönheit das

vorerst noch ohne Rücksicht auf Inhalt und Zweck der Erscheinung, allein durch sich selbst, durch die reine Form Wohlgefällige. Die einzelnen Momente aber, welche das Wohlgefallen an der Erscheinung erzeugen, die wesentlichen Merkmale im Begriffe der Schönheit, sind auf der einen Seite das Maaſs, in welchem die Gestalt erscheint, auf der andern Seite die Kraft oder das Leben, welches in dem Maaſse durch die Gestalt sich äuſsert und bewegt. Jenes, das Maaſs, ist die Bestimmtheit im Umrisse und in der Haltung des Ganzen, so wie in der harmonischen Vereinigung und wechselseitigen Beziehung der einzelnen Theile, und es hängt solche Bestimmtheit an gewissen nothwendigen Gesetzen und Bildungsformen der Natur, als deren Nachahmerin hier auch die Kunst des Menschen auftreten muſs, und nur in dem Maaſse sich der Schönheit nähert, als sie es vermag, die Wahrheit der Erscheinung zu beobachten und die Ordnung der Natur in ihren reinsten und edelsten Bildungen zu befolgen. Ohne Maaſs und Gesetz in diesem Sinne sind z. B. die Erzeugnisse der Indischen Kunst formlose Formen in ihrer Zusammensetzung und Ausführung[1]). Aber mit dem bloſsen Maaſse ist die Schönheit nicht gewonnen, sind die Hervorbringungen der Kunst, wie der Natur, leblose Massen, starre Gebilde, und nicht einmal ein Grund jenes Maaſses wird uns offenbar, das Gesetz der Erscheinung ist wie von Auſsen her durch Zufall bestimmt, und seine Nothwendigkeit erscheint uns nicht minder willkürlich und für den freien Geist des Menschen noch fremdartiger und unziemlicher, als die Ausschweifungen der Indischen Phantasie. Daher fordert die Schönheit, daſs zu der Form das Leben, zu dem Maaſse die Bewegung hinzutrete. Und wie sich ein freieres Princip allenthalben in den Reichen der Natur kund giebt, wie schon aus den verschiedenen mineralischen Formen, Gebirgslinien, Wasserströmungen, Wolkenzügen eigenthümliche Kräfte in einer mehr oder weniger gebundenen Wirksamkeit zum Vorschein kommen; wie sich dieſs noch mehr in dem vegetabilischen Da-

1) Creuzer *Symbolik und Mythol.*, 1 Bd. S. 139.

seyn der Pflanze, wie in noch höherem Grade und reicherem Wechsel in den organischen Bildungen der Thierwelt sich wiederholt, die höchste Entwickelung aber und die freieste Bewegung einer selbstbewufsten Kraft und eines geistigen Lebens aus den Verhältnissen der menschlichen Gestalt uns anspricht und in dem Ausdrucke des menschlichen Angesichtes liegt: so mufs auch die Kunst in demjenigen, was sie nachbildet oder freithätig schafft, dasselbe Princip des Lebens mit dem Gesetze des Maafses in Verbindung bringen. Die Fabel vom Pygmalion, welcher durch Umarmung seiner Bildsäule den Marmor belebt, ist eine herrliche Allegorie des Entwickelungsganges der Kunst, ihres Heraustretens aus dem starren Maafse Aegyptischer Strenge und aus den steiferen Formen der ältesten Griechischen Plastik in die lebensvolle Schönheit der Kunst in der Periode des Phidias und Praxiteles, wo der menschliche Geist mit bildungsreicher Hand zu den Erscheinungen auch das Geheimnifs der Natur darzustellen vermochte. Maafs und Bewegung also, Form und Leben, Aeufseres und Inneres, Materie und Geist, Endliches und Unendliches, Gesetz und Freiheit sind die Factoren der Kunstschönheit, wie des Schönen in der Natur; beide müssen einander begleiten, durchdringen und bedingen, wenn das Vollkommene erscheinen und der Eindruck im Beschauer zu einem ungestörten Wohlgefallen sich erheben soll.

Alsdann wird aber auch schon nicht mehr von einem blofs sinnlichen Eindrucke der Schönheit, im Gegensatze des sittlichen, die Rede seyn können. Denn ob im einzelnen Falle die Betrachtung eines schönen Werkes, welches die Natur hervorgebracht oder die Kunst ihr nachgeschaffen hat, mehr bei dem einen oder dem andern der genannten Factoren der Schönheit verweilt, oder den Moment ihrer beiderseitigen Durchdringung festhält: immerhin wird sie von einem lautern Gefühle begleitet, welches mehr oder weniger unmittelbar auch ein sittliches heifsen kann. Das richtige Maafs, die reinen Verhältnisse der Gliederung, die harmonische Wirkung des Ganzen — diefs Alles erregt und bildet den Sinn für Gesetzmäfsigkeit und für die Begriffe der Ordnung und

Zucht, unter welche auch die Analogie des sittlichen Lebens fällt; zumal auf derjenigen Stufe, auf welcher die geistige Entwickelung des Menschen erst noch durch äufsere Bedingungen und sinnliche Mittel eingeleitet wird. Ferner, das eigenthümliche Leben, die bewufste Kraft, der freie Gedanke, der sich ungezwungen innerhalb der Gesetze der Form bewegt, spricht erheiternd und erhebend zu dem verwandten Geiste des Beschauers, und ist diesem namentlich als ein Werk der bildsamen schöpferischen Gabe der menschlichen Kunst willkommen, welche der Natur bis in ihre geheimste Werkstätte nachgeht und mit Prometheischer Kühnheit den Odem des Unendlichen in ihre Gebilde zu hauchen vermag. Aber noch mehr als diefs. Gerade bei der wechselseitigen Durchdringung von Form und Seele, Ruhe und Bewegung, zumal in der edelsten Bildung, in der menschlichen Gestalt, erscheint uns das Maafs der äufseren Verhältnisse und Züge als Product der Kraft, die sie beseelt, des Geistes, der sie durchdringt, als Organ des innern Lebens, Ausdruck der Empfindungen und Gedanken. Das schöne Verhältnifs und die harmonische Ruhe der Gestalt zeugt aber auch wiederum von dem Maafse der von Innen heraus wirkenden Kraft; die gesunde und straffe Bildung des Leibes ist der Spiegel einer frischen Seele, das Bild eines die Gewalt der sinnlichen Triebe und Begierden beherrschenden Geistes, eines wohlgeordneten, über verzerrende und verwüstende Leidenschaft erhabenen, so harmlosen als ungestörten Gemüthes. Die vollkommene Schönheit, wie sie in Natur und Kunst erscheinen mag, ist der sichtbare Zeuge einer unsichtbaren Welt, das Symbol geistiger Schönheit und Vollkommenheit, sittlicher Hoheit und Würde, die Offenbarung des Göttlichen in der endlichen Form der Erscheinung.

Eben so sprechen die Alten selbst ihre Ansicht von der Kunst und von deren sittlichen Beziehungen aus; am entschiedensten Plato, der selbst ein Meister war in der Kunst, wie in der Wissenschaft, theils durch die eigenthümliche Form und Methode seiner philosophischen Darstellung, theils durch nähere Bestimmungen und ausführlichere Erörterungen über das Schöne und die Kunst. Wenn

er das eine Mal von dem populären Begriffe des Schönen am subjectivem Standpuncte ausgeht, es sey das durch Gehör und Gesicht Angenehme[2]): so dringt er an andern Orten tiefer in das objective Wesen der Schönheit ein und bezeichnet Maafs und Ordnung, Abgemessenheit und Verhältnifsmäfsigkeit als die erste Bedingung derselben[3]). Sodann fordert er als inneres Moment der Schönheit, als die Ursache der erscheinenden Ordnung und Verhältnifsmäfsigkeit, die lebendige und belebende Kraft der Seele, und nimmt eine innere unkörperliche Ordnung als den Typus der Schönheit des belebten Körpers an[4]). Wenn Plato

---

2) *Hipp. Maj.*, ed. Steph. p. 298.: Τὸ καλόν ἐστι τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύ. In tieferem Sinne heifst es dann schon in *Polit.* III. p. 402.: *Τὸ κάλλιστον ἐρασμιώτατον.*

3) *Phileb.* p. 64.: *Μετριότης καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι.* Vgl. Aristoteles *Poët.* c. 7.: τὸ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστί. Cicero *de officiis* I. 28.: *Pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos et delectat hoc ipso, quod inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt.* Stobaei *Eclog. ethic.* c. 5.: *Τὸ κάλλος τοῦ σώματός ἐστι συμμετρία τῶν μελῶν καθεστώτων αὐτῷ πρός ἄλληλά τε καὶ πρὸς τὸ ὅλον.*

4) *Phileb.* p. 64.: *Κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος.* Früher (p. 30.) dasselbe unter dem schönen Bilde: *Οὐκοῦν ἐν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν αἰτίας δύναμιν?* — Eben so heben auch Andere das Moment des Lebens und der Bewegung heraus. Quintilian. *Institt.* II. 14.: *Recti quidem corporis vel minima gratia est. Nempe enim adversa sit facies et demissa brachia et juncti pedes et a summis ad ima rigens opus: flexus ille, et, ut sic dixerim, motus dat actum quendam effictis.* Derselbe fordert die Rückwirkung des Maafses auf die Bewegung, mit nächster Beziehung auf die Darstellungen der rednerischen Kunst, IX, 3.: *Oratio habeat rectam quandam velut faciem, quae ut stupere immobili rigore non debebit, ita saepius in ea, quam natura dedit, specie continenda est.* Auch Tertullian. *adv. Marc.* II. c. 9. sagt: *Imago cum omnes lineas exprimat veritatis, vi tamen ipsa caret, non habens motum.* Beide Momente sind, gleichfalls bei einem Christlichen Lehrer des Alterthums, besonders schön zusammengestellt in Basilii M. *Homil. in Psalm.* 44. c. 5.: *Κάλλος ἐστὶ τὸ ἐν τῇ συνθέσει τῶν μελῶν εὐάρμοστον, ἐπανθοῦσαν αὐτῷ τὴν χάριν ἔχον*, wo *χάρις* als Zugabe zur *σύνθεσις* nichts Anderes, als die innere Weihe der Anmuth und Wohlgestalt, den Geist und Character der schönen Erscheinung bezeichnen dürfte. Wie Beides in der Naturschönheit sich

ferner im *Phädrus* mit dem Anblick der schönen Erscheinung eine Erinnerung an die Idee des Schönen aus überweltlichen Räumen sich verknüpfen läfst [5]), sodann im *Philebus* der Tugend sowohl als der Schönheit die Merkmale der Abgemessenheit und Gleichmäfsigkeit zuschreibt [6]), endlich in den *Büchern vom Staate* die Gottheit, die unendliche Gerechtigkeit und Güte, auch die höchste, überschwengliche Schönheit [7]) nennt: so kann ihm nun auch die geistige Seite der erscheinenden Schönheit, die ursächliche Kraft, aus welcher sich die Harmonie des Verhältnisses und der Ordnung über das Ungeordnete ergiefst, nicht anders, denn als eine sittliche Kraft, ein ethisches Element, gelten. Es stehen daher bei ihm Tugend und Schönheit, geistige und körperliche Wohlgestalt in der innigsten Verwandtschaft [8]); und wie er darin den Grund und die Recht-

---

durchdringt, so soll es in gleicher Durchdringung auch an der Kunstschönheit zum Vorschein kommen. Longin. *περὶ ὕψους* § 19.: *Τότε ἡ τέχνη τέλειος, ἥνικ' ἂν φύσις εἶναι δοκῇ.* Diefs ist die Aristotelische *μίμησις*, *Poët.* c. 1.

5) p. 254.

6) p. 64., s. oben unter 3.

7) *Polit.* II. p. 381. Gegen die Voraussetzung, dafs die Gottheit veränderlich sey, wird gesagt: *Οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι.* Ferner von den Göttern: *Ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ.* Vergl. VI. p. 509. und die Stelle im *Phaedrus* p. 246.: *Τὸ δὲ θεῖον καλὸν, σοφὸν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτο.*

8) *Polit.* III. p. 400.: *Εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐηθείᾳ ἀκολουθεῖ, οὐχ ἣν ἄνοιαν οὖσαν ὑποκοριζόμενοι καλοῦμεν ὡς εὐήθειαν, ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν. — — Ἔστι δέ γέ που πλήρης μὲν γραφικὴ αὐτῶν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη δημιουργία, πλήρης δὲ ὑφαντικὴ καὶ ποικιλία καὶ οἰκοδομία καὶ πᾶσα αὖ ἡ τῶν ἄλλων σκευῶν ἐργασία, ἔτι δὲ ἡ τῶν σωμάτων φύσις καὶ ἡ τῶν ἄλλων φυτῶν. Ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις ἔνεστι εὐσχημοσύνη ἢ ἀσχημοσύνη· καὶ ἡ μὲν ἀσχημοσύνη καὶ ἀῤῥυθμία καὶ ἀναρμοστία κακολογίας καὶ κακοηθείας ἀδελφὰ, τὰ δ' ἐναντία τοῦ ἐναντίου, σώφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἤθους, ἀδελφά τε καὶ μιμήματα.* Ferner eben daselbst p. 402.: *Οὐκοῦν, ὅτου ἂν συμπίπτῃ ἔν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἤθη ἐνόντα καὶ ἐν τῷ εἴδει ὁμολογοῦντα ἐκείνοις καὶ συμφωνοῦντα, τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου, τοῦτ' ἂν εἴη κάλλιστον θέαμα τῷ δυναμένῳ θεᾶσθαι;* —

fertigung der Liebe zu schönen Jünglingen findet[9]), so dringt er nicht weniger ernstlich darauf, das sittliche Moment dieser körperlichen Erscheinungen der Schönheit unverrückt im Auge zu behalten[10]). Diese Vorstellung war indessen keine individuell Platonische oder blofs philosophische. Sie findet sich, wiewohl minder tief und erschöpft, allenthalben im classischen Alterthum, und trägt in dem Maafse den Stempel des Griechischen Nationalcharacters an der Stirne, als sie in der dem Griechen eigenthümlichen Ausdrucksweise, welche die Merkmale der Tugend und Schönheit in *ein* Wort zu fassen pflegte, aufging[11]), und so fern dieses Volk von Alters her die körperliche Schönheit mit einer ausgezeichneten Achtung zu behandeln gewohnt war[12]). Daher sprechen nicht blofs Platoni-

---

Vergl. Ruge, *Platonische Aesthetik* S. 71.: „Die Schönheit der Rede ist die Erscheinung ihrer innern Zusammenstimmung unter der richtigen Herrschaft, wo Jedes das Seine thut; die Schönheit des Körpers ist von demselben Gepräge, nämlich als völlige Uebereinstimmung zum Ganzen, wo wiederum Jedes das Seine thut, zugleich die vollkommene Darstellung seiner Idée und ein Bild des Geistes, so dafs hier wiederum die Erläuterung und Veranschaulichung des früheren Ausdrucks, der unkörperlichen Ordnung, welche schön über einen lebenden Körper herrscht, gefunden werden könnte. Das schönste Schauspiel ist es nun freilich, wenn geistige und Körperschönheit vereinigt erblickt werden, wie auch schon das Gastmahl lehrte; dafs aber, wenn Eins, natürlich das Abbild zu entbehren seyn müsse, braucht nun keiner weiteren Erörterung. Als überflüssig bezeichnet soll die körperliche Schönheit jedoch damit keineswegs werden, vielmehr finden wir es in diesem Zugeständnisse selbst als einen offenbaren Mifsstand anerkannt und beklagt, wenn die Erscheinung der schönen Seele durch den Körper getrübt und nur mit Mühe möglich wird."

9) *Polit.* III. p. 402. *Sympos.* p. 210 sqq. Vergl. Maximi Tyrii *Dissertat.* XXVII. 8.: *Σωκράτης — διὰ σωμάτων ἀνθρωπίνων διετέλει μεμνημένος κάλλους ἀληθινοῦ.* Jamblich. *Adhortat. ad philosophiam* c. 6.: *Οὐκοῦν ὅ γε νοῦν ἔχων — — ἀεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἁρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα ξυμφωνίας ἁρμοττόμενος φανεῖται, ἐάνπερ μέλλῃ τῇ ἀληθείᾳ μουσικὸς εἶναι.*

10) *Polit.* III. p. 402.

11) *Καλοκἀγαθὸς, καλοκἀγαθία.* Vergl. Schorn, *Ueber die Studien der Griechischen Künstler*, S. 169.

12) Pausan. *Descr. Graec.* VII. 24. Herodot. IX. 72. Athenaei *Deipnos.* XIII. (ed. Lugd. 1612.) p. 565 sq.

ker[13]) von der Verwandtschaft zwischen Sittlichkeit und Schönheit, sondern auch anderwärts in den verschiedensten Richtungen der Denkweise tritt diese Hellenische Idee hervor[14]).

Dasselbe gilt von der weiteren Lehre des Plato, worin er der Kunst, als der Darstellerin des Schönen, eine den Zwecken der Weisheit untergeordnete sittliche Bestimmung anweist. Sie soll die Seelen leiten und bilden, soll in ihnen die Erinnerung an die Idee des Schönen, von der die Idee des Guten und Wahren unzertrennlich ist, eben damit also auch das Bewufstseyn der Pflicht, das Streben nach der Tugend, die Sehnsucht nach den Anschauungen der überhimmlischen Welt erwecken und nähren[15]). Wenn hingegen die Kunst nicht als Ziel das Gute vor Augen hat, sondern blofs auf Gefallen, auf unterhaltende, vergnügliche Täuschung ausgeht, so heifst sie ihm eine Schmeichelkunst, die er nicht ernstlich genug in ihrem schädlichen Einflufs auf Gemüth, Erkenntnifs und Leben darstellen zu können meint[16]). Auch der weniger ideale Stagirite stellt der dramatischen Kunst, die er überhaupt aber nur vor den übrigen Künsten heraushebt, und deren Bedingungen und

---

13) Maximi Tyrii *Dissertat.* XXV. 2.: *Οἷον εἰ ξυνείης ποταμοῦ κάλλος λειμῶνι ἐπιῤῥέον, καλὰ μὲν τὰ ὑπ᾽ αὐτῷ ἄνθη, λαμπρυνόμενα δὲ ὑπὸ τοῦ ὕδατος πρὸς τὴν ὄψιν· τοῦτο δύναται καὶ ψυχῆς ἄνθος ἐμπεφυτευμένον σώματι καλῷ, ἐκλαμπρύνεται ὑπ᾽ αὐτοῦ καὶ ἐκλάμπει καὶ διαφαίνεται. Καὶ ἔστι σωμάτων ὥρα οὐδὲν ἄλλο ἢ μελλούσης ἀρετῆς ἄνθος, καὶ οἱονεὶ προοίμιον κάλλους ὡραιοτέρου κ. τ. λ.* Derselbe führt auch (*Diss.* XVII. 11.) das Wesen der Schönheit in die Idee des göttlichen Wesens zurück.

14) Lucian. *Imagin.* c. 11.: *Τὸ δ᾽ ἐντελὲς κάλλος τοῦτό ἐστιν, ὁπόταν ἐς τὸ αὐτὸ συνδράμῃ ψυχῆς ἀρετὴ καὶ εὐμορφία σώματος.* Nach Diogenes Laertius (*Zeno* VII.) nannten die Stoiker die *ὥρα* ein *ἄνθος ἀρετῆς*.

15) *Phaedrus* p. 261.: *τέχνη ψυχαγωγία*, p. 271.: *τυγχάνει ψυχαγωγία εἶναι*, zunächst von der Redekunst, im richtigen Verhältnisse auch von den übrigen Künsten.

16) *Gorgias* p. 464.: *κολακευτική*, *Polit.* VI. 493. X. 605 sqq. In *Polit.* VII. p. 815. spricht er besonders von einer unedlen Mimik und nennt sie *ἀμφισβητουμένη*.

Erfordernisse er häufig durch Vergleichung mit der bildenden Kunst anschaulich macht, eine sittliche Aufgabe, nämlich durch Mitleid und Furcht eine Reinigung dieser Gemüthsbewegungen zu bewirken [17]). Jenes Schickliche, welches die Schriftsteller des Alterthums von dem Kunstwerke fordern, ist eine von innerem Maafse beherrschte Ordnung und Uebereinstimmung der Formen und Bewegungen, eine sittliche Würde, die vom Unanständigen und Unzüchtigen, wie vom Rohen und Ungeschlachten, vom Gesuchten und Uebertriebenen sich gleich weit entfernt hält [18]) Daher ist nun auch der unmittelbare Eindruck der schönen Form noch ohne Rücksicht auf Inhalt und Gegenstand der Darstellung erheiternd für das Gemüth [19]), und regt die innersten Triebe eben so wunderbar an, als er ihnen Befriedigung und Ruhe verleiht [20]).

Diefs Alles wird uns bestätigt, wenn wir die Hervorbringungen der bildenden Kunst unter den Griechen in Betracht ziehen. Ob wir dabei mehr die von alten Schriftstellern hinterbrachten Beschreibungen untergegangener Bilder zur Erwägung nehmen, oder zugleich und vorzugsweise den nicht unbeträchtlichen Reichthum der noch vorhandenen und durch die Betriebsamkeit der Nachforschung immer mehr hervortretenden antiken Kunstwerke prüfen, so müssen wir wohl dem Urtheile Göthe's beitreten: „Der höchste Grundsatz der Alten war das Bedeutende, das höchste Resultat aber einer glücklichen Behandlung das

---

17) Aristotel. *Poët.* c. 6.: *Δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.*

18) Cic. *Rhetor. ad Herennium* L. III. c. 15. *Orator* c. 22. 26.

19) Aristot. *Poët.* c. 4.: *Τό τε μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστί· καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας. — — Διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὁρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι, τί ἕκαστον· οἷον, ὅτι οὗτος ἐκεῖνος. ἐπεὶ ἐὰν μὴ τύχῃ προεωρακώς, οὐχὶ διὰ μίμημα ποιήσει τὴν ἡδονὴν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἀπεργασίαν ἢ τὴν χροιὰν ἢ διὰ τοιαύτην τινὰ ἄλλην αἰτίαν.*

20) Dionys. Halicarnass. *περὶ συνθέσεως ὀνομάτων: Ὅρασις πλάσματα καὶ γραφὰς καὶ γλυφὰς καὶ ὅσα δημιουργήματα χειρῶν ἀνθρωπίνων ὁρῶσα, ὅταν εὑρίσκῃ τό θ' ἡδὺ ἐνὸν αὐτοῖς καὶ τὸ καλὸν, ἀρκεῖται καὶ οὐδὲν ἔτι ποθεῖ.*

Schöne"[21]); ja vielmehr wird hier das Schöne nur im Bedeutenden seine Bewährung finden, so fern Maafs und Verhältnifs der Formen erst durch Bewegung und Kraft einen Character, dieser aber nur durch den Ausdruck sittlicher Gedanken eine Vollendung erhält. Es ist nicht blofs vom edelsten Gleichgewichte und schönsten Ebenmaafse der Glieder und des ganzen Körpers, und vornehmlich von dem wahren, warmen Leben, welches die Erzeugnisse der Griechischen Kunst durchströmt, allenthalben die Rede, wenn die Philostrate, Callistratus, Lucian, Plinius, Pausanias die Werke der Bildhauerkunst und Malerei schildern[22]), sondern gerade dasjenige, was den sittlichen Character der dargestellten Personen kund giebt und den Ausdruck ihrer jedesmaligen Stimmungen und Gefühle bildet, wird mit besonderem Eifer der Anerkennung herausgehoben. In dieser Hinsicht wird nun theils im Allgemeinen davon gesprochen, dafs ein Gemälde, eine Statue ein Characterbild, eine Zeichnung und Darstellung der Sitten, dafs ein Künstler vor Andern ein Seelenmaler sey[23]); theils werden einzelne Bildwerke aufgeführt, und es wird die Wahrheit im Ausdrucke des Gemüthslebens unter den verschiedenartigsten Verhältnissen und auf allen Altersstufen, in den Abweichungen der Geschlechter, Völker, Stände u. s. w. gepriesen. Wir erfahren, wie dem Parrhasius die Darstellung kindlicher Einfalt und sorglosen Knabensinnes[24]), einem Andern und Dritten der Ausdruck würdevollen Alters an Männern[25]) oder Frauen[26]) gelungen. Wir finden Freude und Schmerz

21) *Philostrats Gemälde*, s. dessen Werke, 39. Band S. 66.

22) Lucian. *Imag.* Cap. 3 sqq. Philostratus in der Beschreibung des Bacchus, der Ariadne, des Narcifs, I, 15. 23. — Was Leben und Bewegung betrifft, so sagt Callistratus von der Statue des Bacchus: *αἱ Πραξιτέλειοι χεῖρες ζωτικὰ διόλου κατεσκεύαζον τὰ τεχνήματα* (8), und von jener der Bacchantin: (ὁ *λίθος*) τῆς ζωτικῆς ἕξεως *γεγυμνασμένος τὸ ζωτικὸν εἶχεν* (2).

23) Aristot. *Poët.* 6. *Polit.* VIII. 5. Plin. *Hist. nat.* XXXV. 36. 2.

24) Plin. *Hist. nat.* XXXV. 36, 5.

25) Plin. iun. *Epist.* III. 6.

26) Philostr. sen. *Icon.* II. 1.

in unendlichen Abstufungen der Charactere ausgesprochen; beide vereinigt in der Gruppe des Praxiteles[27]). Bei Philostratus dem Aeltern schwillt dem flötenspielenden Olympus die Brust „nicht blofs von dem Blasen, sondern auch von dem künstlerischen Sinne und von der innigen Durchdringung der Lieder“[28]); die Gestalt und das Aussehen des Dionysus ist „liebetrunken“[29]); während Jasons Auge auf dem Bilde, welches der jüngere Philostratus beschreibt, auf hohe Gesinnung und auf Verachtung der Gefahren deutet[30]). Auf den Unterschied der Charactere in den Gemälden weist der ältere Philostratus bei seinem Antilochus hin, wo um den todten Heldenjüngling die Fürsten des Griechischen Heeres vor Troja stehen: „Zu erkennen ist der Ithaker an dem tief muntern Blicke, Menelaus an seinem milden Wesen, Agamemnon an der Hoheit; der Sohn des Tydeus läfst sein offenes Wesen erkennen; Telamons Sohn wirst du an dem Trotz und den Lokrer an dem reizbaren Sinn erkennen“[31]). Eben so sind die Göttinnen auf dem von dem jüngern Philostratus beschriebenen Bilde der Vorbereitung zur Argonautenfahrt[32]) an dem Ausdruck ihrer eigenthümlichen Gemüthsart zu unterscheiden; es spricht sich die Verschiedenheit des Characters in dem Spiele von Ganymed und Eros aus. Grofsartig ist die Entgegensetzung der Gemüthsstimmungen auf dem Gemälde: Jason und Medea[33]). Es wird aber auch, einstimmig mit dem Grundsatze, dafs die wahre Schönheit in der Kunstdarstellung, wie im Leben, ein Spiegel sittlich reiner Ideen und edler Gesinnung sey, die sittliche Würde Griechischer Gestalten vorzüglich ausgehoben; es wird die Züchtigkeit weiblicher Schönheit an der Sosandra des Calamis[34]), an

27) Plin. *Hist. nat.* XXXIV. 19, 10.

28) *Icon.* I. 21.

29) I. 15.

30) Philostr. iun. 7.

31) II. 7.

32) Cap. 8.

33) Philostr. iun. 7. Vergl. Göthe a. a. O. S. 38.

34) Lucian. *Imagines* c. 6.

der jungen Frau des Echion[35]), an den Musen, wie sie allenthalben dargestellt zu werden pflegen[36]), gerühmt, und desgleichen thut auch Philostratus mit den Bildern der zärtlich liebenden Crithnis[37]) und der heldenmüthigen Panthia[38]); es wird die ruhige Haltung des denkenden Weisen[39]) und des sinnenden Dichters[40]), der begeisterte Blick des frommen Sehers[41]), die freie Würde des edlen Hellenischen Bürgers[42]) anerkannt. Am allermeisten aber wird des majestätischen Geistes und der unerreichbar hohen Würde gedacht, womit die Meisterwerke des **Phidias**: der Olympische Jupiter in Elis[43]) und die jungfräuliche Pallas auf der Burg zu Athen, erschienen sind. Mit ausnehmender Schönheit mufs den Malern, deren Bilder die von Pilostratus beschriebene Sammlung schmückten, der Ausdruck religiöser Fassung und moralischer Kraft im Angesichte von

---

35) **Plin.** *Hist. nat.* XXXV. 36, 9.

36) **Aelian.** *Var. hist.* XIV. 37.: *Φιλῶ δὲ μηδὲ τὰ ἀγάλματα, ὅσα ἡμῖν ἡ πλαστικὴ δείκνυσι, μηδὲ τὰς εἰκόνας, ἀργῶς ὁρᾶν. Ἔστι γάρ τι ταῖς χειρουργίαις σοφὸν, καὶ ἐν τούτοις. Καὶ πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα δύναταί τις καταγνῶναι ἔρχοντα ταύτῃ, ἐν δὲ τοῖς καὶ ἐκεῖνο. Τῶν Μουσῶν οὐδεὶς οὐδέ ποτε, οὔτε γραφικὸς ἀνὴρ, οὔτε πλαστικὸς, οἷός τε ἐγένετο ψευδίστατα καὶ κίβδηλα καὶ ἀλλότρια τῶν Διὸς θυγατέρων τὰ εἴδη παραστῆσαι ἡμῖν. Ἢ τίς οὕτως νεανικῶς ἐμάνη δημιουργὸς, ὥστε ὡπλισμένας ἡμῖν ἐργάσασθαι; Ὁμολογεῖ δὲ τοῦτο, ὅτι δεῖ τὸν ἐν Μούσαις βίον εἰρηνικόν τε ἅμα, καὶ πρᾷον εἶναι, καὶ ἄξιον ἐκείνων.*

37) **Philostr. sen.** *Icon.* II. 8.

38) A. a. O. Cap. 9.

39) **Plin.** *Hist. nat.* XXXV. 40, 40.: *Theodorus (fecit) — Leontium Epicuri cogitantem.*

40) Ebend. 36, 20.: *Protogenes — fecit et — Philiscum, tragoediarum scriptorem, meditantem.*

41) S. die Schilderung des Amphiaraus bei dem ältern **Philostratus** I. 26.

42) Themistocles in Babylon. Ebend. II. 32.

43) **Quintilian.** *Instit.* XII. 10.: *(Olympius in Elide Iupiter) cuius pulchritudo adiecisse aliquid etiam receptae religioni videtur: adeo maiestas operis Deum aequavit.* **Senec. Rhetor.** *Controv.* L. V. c. 34.: *Non vidit* **Phidias** *Iovem; fecit tamen velut tonantem. Nec stetit ante oculos eius Minerva; dignus tamen illa arte animus et concepit Deos et exhibuit.*

Sterbenden und der verklärende Hauch, der auch noch um die Züge der Gestorbenen schwebte, gelungen seyn, wenn er z. B. von Antilochus sagt: „Nicht mit gesenktem Antlitz liegt der Jüngling da, gar nicht einem Todten zu vergleichen, sondern heiter und lächelnd. Denn die Freude, glaub' ich, den Vater gerettet zu haben, an seiner Gestalt tragend, ist Antilochus durch die Lanze umgekommen, und die Seele hat sein Antlitz verlassen, nicht wie in Schmerz, sondern wie in einem Uebermaafs von Wonne"[44]); und von Menöceus: „die Seele ist schon unterwegs; bald wirst du sie mit Weh' entschwirren hören. Denn auch die Seelen lieben schöne Leiber, von welchen sie sich ungern trennen. Während er nun verblutet, sinkt er in die Kniee und bewillkommt den Tod mit schönem und holdem Auge, über welches der Schlaf sich gleichsam hinsenkt[45])." Auch Plinius führt von dem Seelenmaler Aristides das Bild einer bei der Einnahme ihrer Stadt verwundeten und sterbenden Mutter an, die noch immer ihrem Kinde die Brust darreicht, aber bereits zu fühlen und zu fürchten anfängt, dafs nach Stockung der Milch ihr Säugling Blut trinken werde[46]).

Auf gleichen Werth darf wohl mit Recht auch der Rest antiker Kunstwerke, der uns vor Augen liegt, Anspruch machen. Ein Ebenmaafs der Verhältnisse, belebt von dem entschiedenen Character der Individualität, tritt uns aus jenen Gestalten und Gesichtszügen entgegen; jugendliche Schönheit mit dem Ausdrucke argloser Munterkeit[47]), männliche Kraft, von Würde geadelt[48]), weibliche

---

44) *Icon.* II. 7.

45) Ebend. I. 4.

46) Plin. *Hist. nat.* XXXV. 36, 19.

47) *Le antichità d'Ercolano*, III. pl. 26. Zahn, *Die schönsten Ornamente und merkwürdigsten Gemälde in Pompeji*, *Herculanum und Stabiä*, II. pl. 20. VI. pl. 60. Hieher gehören namentlich die zahllosen Amorinen, der Apollin, junge Bacchus. Millin *Gall. Myth.* pl. XIV. 96. XLV. 192. L.

48) Apoll vom Belvedere, Millin *Gall. Myth.* pl. XV. 53. 61. XXXI. 99. Apoll in den *Antich. d'Ercol.* II. 1. Theseus ebendas. I. 2.

Anmuth, durch Zucht und Sittsamkeit geweiht[49]), offener Frohsinn[50]) und stilles Sinnen[51]), grofsartiger Schmerz[52]) und edler Unwille[53]) wandeln an dem staunenden Beschauer vorüber; und wer hätte je die Niobe oder die Gruppe des Laokoon ohne Antheil an dem Schmerze der Elternliebe, wer jene Vaticanische Büstengruppe ohne die Empfindung häuslicher Eintracht und Treue, die alten Philosophenköpfe, die unter dem Namen des Aristides bekannte Statue im Borbonischen Museum ohne den Gedanken der Wahrheitsliebe und Bürgertugend, die Opferzüge vom Parthenon ohne das Gefühl einer die Nation durchdringenden Verehrung der Götter, welche selbst Ehrfurcht gebietet, betrachtet? Solche und ähnliche Aeufserungen eines sittlichen Geistes in den Werken der Griechischen Kunst ruhen jedoch allzusammen immer wieder auf dem gemeinsamen Grunde eines Zustandes, in welchem das in ungestörter Bewegung ruhende Gemüth dem schönen Ebenmaafse der äufseren Verhältnisse das Gleichgewicht hält. Wie die Bilder der Uebergangsperiode mit ihrem gedrungenen Körperbau, ihren angespannten Muskeln, ihrem steifen Faltenwurfe ein Lächeln um den Mund verbinden, welches, wie z. B. an den Aeginaten, auch bei den Kämpfenden und Sterbenden sich nicht verliert noch mindert, — so recht ein, wenngleich unvollkommenes, Bild der über die Loose und Leiden der Sterblichkeit erhabenen un-

---

Mercur, Millin *Gall. Myth.* L. 209. Castor und Pollux ebendas. LXXXIV. 338.

49) Die Musen im Vatican, Diana von Versailles, die Grazien, *Ant. d'Ercol.* III. 11. Zahn I. 8. Millin. *Gall. Myth.* pl. XII. 47. XXI — XXIII. XXXIV. 115. e.

50) Bacchische Reliefs; die schönen Tänzerinnen in *Antich. d'Erc.* I. 17—28. Zahn, II. pl. 14.

51) Die häufige Darstellung der Electra, Millingen, *Peint. antiq. de vases Grecs de la Collect. de Sir. J. Coghill*, pl. 46. Tischbein, *Erklärung der Hamiltonschen Vasen*, II. pl. 15. Narcifs am Grabmale seiner Schwester, Zahn, VII. pl. 68.

52) Dido, *Antich. d'Ercol.* I. pl. 13.

53) Hippolyt, *l'Antich. d'Ercol.* III. pl. 15. Die Grazie bei Hamilton, III. pl. 28.

sterblichen Seelen der Götter und Heroen —: so ist in der spätern und besten Zeit an die Stelle dieses naturwidrigen Lächelns im Angesicht eine grofsartige Ruhe getreten, von welcher sowohl die körperliche Bewegung der Figuren harmonisch regiert, als auch das innere Leben und Drängen des Geistes gemildert und veredelt wird[54]).

Giebt es dem zufolge keine Schönheit, weder der Natur noch viel weniger der Kunst, ohne geistigen Sinn und sittliche Empfindung auszudrücken, und ist gerade von dieser Seite der Vorzug der Griechischen Kunst im Alterthume anerkannt: so kann der Verderb des Griechischen Volkes nicht ursprünglich von seiner Kunst herrühren, welcher man doch einen so hohen Grad sittlicher Schönheit und Würde zuschreiben mufs. Es fällt damit namentlich der auch von Tholuck gemachte Vorwurf hinweg, dafs sie nur das Schöne der Aufsenwelt gezeigt und den Sinn für die schönen Formen vorzugsweise angeregt, so wie einen sinnlichen Reiz, gefährlich für die Sittlichkeit ihrer Beschauer, entfaltet habe. Eine Schönheit, welche sinnlich reizen, gemeine Lust erregen, thierische Begierden entzünden, oder überhaupt auch nur allein äufseres Wohlgefallen bewirken soll, ist aus dem Gleichgewichte des äufsern und innern Ebenmaafses herausgetreten, zur gehaltlosen Einseitigkeit zusammengeschrumpft, und macht sich des angemafsten Ehrennamens verlustig. Da, wo die Schönheit reizt, ist sie schon eine entartete Schönheit, ein Trugbild; und dahin kommt es allerdings in dem Maafse, in welchem die Idee einer Darstellung von dem Mittelpuncte des geistigen Lebens an die Peripherie der Erscheinung rückt, und die bewufstlose Anmuth und Würde des Gemüthes sich dem Gefallenhaben an sich selbst und dem Gefallenwollen in der Umgebung nähert, indem sie den Gürtel der Keuschheit ohne Scheu und Erröthen vor Anderer Blicken löst und sich zu zeigen sucht, wo sie früher, ohne dafs sie davon eine Ahnung empfand, gesehen und bewundert und geheiligt worden war. Ver-

---

54) Thiersch, *Epochen der bildenden Kunst unter den Griechen*, 2. Aufl., S. 367 ff.

schwindet nun mit der sittlichen Bedeutung und Grazie des Ausdrucks der wahre Zauber der menschlichen Gestalt, die eigentliche Schönheit der Kunst: so kann diefs, auf die Geschichte der Griechischen Kunst und ihrer Tochter, der Römischen, angewendet, nur von den spätern und spätesten Zeiten ausgesagt werden. Wiewohl die Periode ihrer höchsten Ausbildung in der erhabenen Weihe göttlicher Gedanken und sittlicher Motive schon mit der neunzigsten Olympiade sich zu Ende neigte, und das Grofsartige und Tiefempfundene ihrer Darstellungen immer mehr in das Gefällige, Anmuthige und Zierliche im Gedanken und Vortrag überging: so verliefs sie doch nicht das reine Ebenmaafs edler natürlicher Formen und Verhältnisse, noch den Ausdruck harmonisch behaglicher Ruhe des Gemüthes. Erst nachdem der Kreis der darzustellenden Gegenstände sich durch die Ausartungen des Mythus, und vielmehr schon durch den in moralischer wie in politischer Hinsicht ausgearteten und gesunkenen Geist der Nation selbst zur Aufnahme des Unziemlichen, Sittenlosen erweitert, und der Künstler in der Behandlung der gemeinen Seiten der Sagenkreise von Jupiter, Venus, Dionysus u. A. m. gröfseren Absatz bei den wollüstigen Reichen und Mächtigen gefunden hatte: konnte der ursprünglich reinen Kunsttradition der unreine Geschmack, die rohe Lust oder feine Sinnlichkeit jüngerer Geschlechter sich beimischen. Aber es ist auch da nicht zu verkennen, wie noch weit herab in die Römische Kaiserzeit der edle Typus und die sittliche Grazie der älteren Kunst sich über der Gemeinheit des Gegenstandes erhalten, wie sie sich gleichsam sträuben gegen den Dienst einer faden Unterhaltung oder lasterhaften Genufsliebe [55]). Wie weit aber davon die Griechische Kunst auf dem eigentlichen Höhepuncte ihrer Entwickelung entfernt war, sieht man unter Anderm am deutlichsten an der auf Melos gefundenen Statue

55) Am unverkennbarsten zeigt sich diefs in den Wandmalereien von Herculanum und Pompeji an den Gestalten zweideutiger oder offenbar unsittlicher Scenen. Zahn, X. pl. 98. III. 30. IV. 40. V. 44. *Antich. d'Ercol.* I. 14. 25. 28. III. 12.

der Venus, welche bei dem prachtvollen Bau, bei dem schönsten Verhältnifs, bei einer fast üppigen Fülle der vollendeten weiblichen Gestalt nicht ein eitles Lächeln oder die freche Süfsigkeit moderner Bildnerei, sondern edlen Stolz, ruhigen Ernst, königlichen Gleichmuth auf den grofsen Zügen ihres Antlitzes trägt[56]). Auch die Knidische Venus, falls wir wirklich eine Nachbildung derselben in der Mediceischen besitzen, welche indessen nach ihrem ganzen künstlerischen Character in den Zeitraum des **Praxiteles** fällt, entbehrt zwar, so wie sie für uns vorhanden ist, der Sprache des Hauptes und der Arme: gleichwohl aber, wenn auch nach **Lucians** Angabe[57]) ein süfses Lächeln und ein unendlicher Liebreiz um ihren Mund spielte und unter den schönen Brauen aus dem feuchten Auge glänzte, zeigt sich in der sanften Biegung, in den weichen Formen und in der bedeutsamen Richtung des einen Armes, wie sie gleichfalls im Alterthume beschrieben wird[58]), ein Maafs und eine Würde, die den sittlichen Geist der Kunst und die Herrschaft des Gedankens über die Pracht und Fülle der Form beurkundet. Hieher gehört auch die Frage über die Nacktheit der Griechischen Bildwerke, und in wie fern der Vorwurf gegründet seyn dürfte, dafs dadurch den Sitten geschadet werden mufste. Die Antwort darauf liegt aber auch grofsentheils schon in dem Gesagten, dafs nämlich die reine Form und das harmonische Verhältnifs der äufsern Erscheinung der angemessenste Ausdruck der frischen, reinen und wohlgeordneten Kräfte des Innern sey. Eine gesunde Sinnlichkeit ist immer von dem Hauche der Sittlichkeit umflossen, und kann dem unbefangenen und arglosen Gemüthe keinen andern, als den Eindruck der unmittelbaren Schönheit[59]), Kraft oder Anmuth verschaffen, während eine

---

56) **Thiersch**, *Epochen* S. 372.

57) *Imag.* 6. *Amores* 14.

58) *Amores* 14.: *Πᾶν δὲ τὸ κάλλος αὐτῆς ἀκάλυπτον, οὐδεμιᾶς ἐσθῆτος ἀμπεχούσης, γεγύμνωται, πλὴν ὅσα τῇ ἑτέρᾳ χειρὶ τὴν αἰδῶ λεληθότως ἐπικρύπτειν.*

59) **Lactant.** *de opificio Dei*, cap. 7.: *Ipsa nuditas hominis mire ad pulchritudinem valet.*

krankhafte und verderbte Phantasie ihr Gift in die reinsten Gebilde hineinträgt und allem Heiligen den zarten Schleier der Schaam abreifst. Bei der Griechischen Kunst kommt nun aber noch besonders diefs in Betracht, dafs einmal ihr Character vorzugsweise plastisch ist, und, zumal in ihren Anfängen, bei der Beschränkung der Darstellungsmittel auf stereometrische Bearbeitung des massigen Stoffes, in manchen Fällen, ja in den meisten, der nackten Form des Körpers bedurfte, um ihren Ideen einen bestimmten und lebensvollen Ausdruck zu geben. Zugleich war dazu in den Sitten und Einrichtungen des Griechischen Volkes [60]) die natürliche Aufforderung und die Gewährleistung der Schicklichkeit vorhanden. Wenn der Grieche unter dem mildern Himmel seiner Natur ohne Untergewand auszugehen pflegte; wenn er zum Behufe der Arbeit es bequemer fand, auch das Oberkleid noch abzulegen, und wenn ihm dann hier an sich und Andern, noch mehr aber bei den gymnischen Uebungen der Jugend und in dem Kampfe der Athleten, die Wohlgestalt des unverhüllten Körpers [61]) und der freien Bewegung erschien: so war auch die Kunst darauf angewiesen, die Natur in ihrer Unmittelbarkeit, das sinnliche Leben von seiner schönsten und edelsten Seite darzustellen [62]). Je mehr sich in dieser Richtung der Character der Griechischen Kunst, zu dem hohen Vorbilde der Natur anstrebend [63]), erhob, desto ungezwungener trat, noch in den Tagen einer vorwurfsfreien Sitte im Volke, aus den weiten faltigen Gewändern der alten Götterbilder die edle Gestalt in unentweihter Nacktheit hervor. Erst später entstand die unverhüllte Darstellung des weiblichen Körpers. Mochte dazu immer der Ab-

---

60) Herodot. I. 8. Philostr. *Icon.* I. 30. Creuzer, *Symbolik und Mythologie* I. S. 137 ff. C. O. Müller, *Dorier* II. S. 268, *Archäol.* § 336.

61) Gleichwohl *διαζώματα ἔχοντες περὶ τὰ αἰδοῖα οἱ ἀθληταὶ ἠγωνίζοντο,* was erst vor der Zeit des Thucydides aufhörte. Thucyd. I. 6.

62) Plin. *Hist. nat.* XXXIV. 10.: *Graeca res est nihil velare.*

63) Plin. *Hist. nat.* XXXV. 36, 16.: *Pinxit Apelles heroa nudum eaque pictura naturam ipsam provocavit.*

des Schönen leicht dermafsen eingeschüchtert, dafs sie die sittliche Wohlgestalt der unverhüllten Formen mit dem sinnlich Reizenden verwechseln und jene gleich diesem verwerfen; und auf der andern Seite ist es, wenn auch nicht die Nachwirkung des Antheils an der allgemeinen Versinnlichung des Geschlechtes, doch oft die blofse Furcht vor dem Schaden des sinnlichen Eindrucks, was diesen Schaden herbeiführt und beschleunigt. Daher kostet es unter solchen Umständen gröfsere Mühe, aus den Grenzen, welche sich die Denkart und Sitte der Gegenwart in dem individuellen Bewufstseyn gezogen hat, herauszutreten und sich die reine Anschauung der unmittelbaren und unverhüllten Schönheit der künstlerisch nachgebildeten Natur anzueignen; und es mag diefs am besten auch nur durch völliges Zurückgehen im Geiste auf den Standpunct der Anschauungen des Alterthums geschehen, wie denn auch die jetzigen Künstler am liebsten desgleichen thun, indem sie für nackte Darstellungen Gegenstand und Idee aus den Stoffen der Griechischen und Römischen Welt wählen, Motiv und Anordnung in Verwandtschaft mit dem Geiste und der Tradition Griechischer Kunst erfinden, und in dem Allen um desto sicherer die Wahrheit und den rechten Eindruck derselben erlangen, je näher sie dem Character und Ausdruck der Antike gekommen sind. Die lebensvolle Wahrheit und ein züchtiges Maafs machen die Nacktheit einer Griechischen Statue zur Heiligen, gegenüber den nicht einmal modellgetreuen Formen und dem ausdruckslosen, ja beinahe frivolen Gesichte einer Venus des Canova und so mancher Magdalenen der Französischen Schule. Die völlige Entkleidung der antiken Kunst ist bei dem gröfsten Theile ihrer Hervorbringungen durchaus rein, im Vergleiche mit den leichtfertigen Verhüllungen und noch weit schaamloseren Halbverhüllungen der modernen[69]).

---

69) Herder, *Ueber die Schaamhaftigkeit Virgils*, in den *kritischen Wäldern*, § 4: „Von der eigentlichen Anständigkeit unserer Zeit, von der Hofpolitesse unseres Wohlstandes haben die Griechen mit allem ihrem ἀστεισμος an der Hand der Attischen Venus nichts gewufst, ganz nichts gewufst. „Schade genug für sie!“ Immerhin Schade! nur noch mehr

Wenn sich nun durch das Bisherige der Ruhm der sittlichen Würde der Griechischen Kunst in unsern Augen gerechtfertigt hat, und wenn wir dazu nehmen, dafs die Zahl der Kunstwerke unermefslich ist, mit welchen von den frühesten Zeiten an Griechenland überströmt, die Räume und Wände seiner herrlichen Tempel, die öffentlichen Plätze, Strafsen und Hallen, und späterhin die Wohnungen der Reichen, die Paläste der Grofsen bedeckt waren[70]), ferner, dafs in der Darstellung des Schönen, woran dieses Volk ein so ausgesprochenes Wohlgefallen hatte, immer neue und ausgebreitetere Schulen[71]) sich um berühmte Meisternamen anschlossen, welche die Personen und Geschäfte der Götter, die Thaten und Vorzüge der Vorfahren und der Heroen, die Siege der Nation und einzelner Helden in den körperlichen oder geistigen Wettstreiten zu Olympia und anderwärts, in erhabenen Gebilden für die Nachwelt zur Erinnerung und zum Genusse hinstellten: so ergiebt sich daraus eine so innige Verwandtschaft und Wechselwirkung zwischen dem geistigen Leben und der Kunst in Griechenland, dafs wir nicht nur nicht anstehen dürfen, den erhabenen Bildwerken des Phidias und seiner Nachfolger einen, zum Theil von den alten Schriftstellern selbst verkündigten Einflufs auf Gesittung im Volke zuzuschreiben, sondern vielmehr noch annehmen müssen, dafs, wie die Kunst nicht erst den Kunstsinn der Griechen schuf, sondern aus ihm hervorging und ihn sofort bildend mit und durch sich läuterte und erhob,

---

Schade um den ehrbaren Tadel unserer Kunstrichter, die Etwas in Griechenland suchen, worauf kein Grieche Anspruch machen will, und das nicht zu schätzen wissen, was sich an freiem, edlem Gefühle unter den Griechen findet! O dafs eine Muse, eine der Charitinnen selbst aus Griechenland auflebte, um uns ihre Lieblingsfreundin, die Griechische Schaamhaftigkeit, zu zeigen, nur dafs diese keine Kloster- oder Hofpuppe sey!«

70) Plin. *Hist. nat.* XXXV. 2. Pausan. *Descr. Graeciae*, aller Orten. Jacobs, *Ueber den Reichthum der Griechen an plastischen Kunstwerken*, 417 ff. Junii *de picturâ veterum* Lib. II. cap. 8. Thiersch, *Epochen*, S. 339.

71) Schorn, *Studien der Griechischen Künstler*. Thiersch, *Epochen*. Müller, *Handbuch der Archäologie*, historischer Theil.

eben so der sittliche Geist dieser Kunst seinen innersten Keim in dem sittlichen Elemente jenes Sinnes für das Schöne und Wohlgefällige gehabt habe. Wie wir daher, weil sie so grofse Künstler und durch diese so aufserordentlich viele und schöne Kunstwerke hervorgebracht hat, die Griechische Nation selbst mit Ottfried Müller[72]) die gröfste Künstlerin nennen: so mufs hinwiederum sie selbst der Gegenstand der Studien jener Künstler und das Vorbild ihrer Werke gewesen seyn. Es wohnte in dem Griechischen Volke selbst die Harmonie des geistigen und sinnlichen Lebens, welche sich in seinen Kunsterzeugnissen, wie in seinen Dichterwerken, und schon selbst in seiner so wohllautenden als formenreichen Sprache darstellt, jenes Ebenmaafs der Körperform, belebt von dem leuchtenden Blitze des Gedankens und getragen von der bequemen Ruhe des Gemüthes, das die raschen und kecken Ansprüche der Leidenschaft im Zaume zu halten vermag. Aus der mannichfaltigen Anschauung einer wohlgebildeten Natur ging die Liebe zur Schönheit, aus dieser der allgemeine sittliche Schönheitssinn so wie die Begeisterung des Volkes für die in demselben Geiste empfangenen und vollendeten Werke der Kunst hervor. Wie konnte darum die Kunst in jenen früheren Zeiten, und auch noch späterhin, in so manchen Fällen anders, als erhebend, läuternd, veredelnd zu dem Sinne und Gemüthe der Nation sprechen?

II.

Für den Zweck, die Sittlichkeit der Griechischen Kunst in ihrer Beschaffenheit und nach ihrem Grade kennen zu lernen, genügt nun aber nicht blofs diefs, dafs wir die Kunst der Griechen in Hinsicht ihrer Erscheinung und des unmittelbaren Eindrucks derselben auf das Gemüth erwägen, sondern wir müssen, wovon allerdings auch im Bisherigen schon Andeutungen vorkommen mufsten, die indessen hier

72) *Handbuch der Archäologie* § 347.

auch nur Andeutungen seyn konnten, die Griechische Kunst in ihrem Zusammenhange mit dem Geiste und Character des Hellenismus, d. i. der eigenthümlichen Bildungsstufe des Griechischen Volkes, auffassen und eben hieraus entnehmen, ob die sittliche Weihe, welche wir den Erscheinungen der Griechischen Kunstschönheit zugeschrieben haben, nicht eine blofs zufällige und nur scheinbare, sondern eine wirkliche, wesentliche und nothwendige Eigenschaft derselben gewesen sey. Wie nun die Bildungsform der verschiedenen Völker des Alterthums in dem religiösen Bewufstseyn sich concentrirt, weil dieses alle geistige Interessen und Strebungen umfafst und durchdringt: so namentlich bei den Griechen, deren Kunst gleichfalls ursprünglich in Absicht auf Gegenstand und Bestimmung eine religiöse gewesen ist, von den Ideen und Anschauungen des Hellenischen Volksglaubens beseelt, und hinwieder mit ihren Gebilden und Darstellungen die öffentliche Feier der Religion verschönernd und verherrlichend.

Die Religion des alten Griechenlands war eine mythische, d. i. eine solche, welche die Ideen des Uebersinnlichen und Unsichtbaren, anstatt sie, so weit es überhaupt möglich ist, in den von sinnlicher Beimischung gereinigten Begriff zu fassen, zur bildlichen Anschauung in Geschichten und Sagen umsetzt. Der gemeinschaftliche Boden, auf welchem der Hellenische Mythus mit allen übrigen Glaubensweisen des Alterthums — die Jüdische ausgenommen — steht, ist die Naturreligion. Der Character der Naturreligion aber ist dieser [1]. Das menschliche Selbstbewufstseyn ist von der einen Seite in den Zusammenhang der Natur verflochten, und unter dieselben Bedingungen mit dem Naturlaufe, unter das Gesetz der Nothwendigkeit gestellt; auch nimmt die Geschichte des geistigen Lebens im Individuum und in den Völkern gerade damit ihren Anfang, dafs nach

1) Vgl. *Ableitung und Bestimmung des Begriffs der Mythologie durch Entwickelung der Begriffe: Symbol, Allegorie, Mythus*, in Baurs *Symbolik und Mythologie*, 1. Band, woran sich die obige Darstellung im Wesentlichen anschliefst.

dieser Seite des Zusammenhanges mit der Natur und deren Gesetzen die Entwickelung des menschlichen Selbstbewufstseyns Statt findet. Da zugleich aber auch schon das religiöse Bewufstseyn, das Gefühl der Abhängigkeit vom Absoluten, unter den Formen der Berührung, Annäherung oder Abstofsung sich regt: so wird es alsdann um desto mehr mit dem Bewufstseyn des Verhältnisses zur Welt zusammenfliefsen, je weniger deutlich und entschieden sich der Mensch der eigenthümlichen Seite seiner sittlichen Natur und der in ihr ruhenden Kräfte, im Gegensatze mit den Eigenschaften und Ansprüchen der äufseren Natur, bewufst worden ist. Wie nun in diesem Falle das Gottesbewufstseyn und das Naturbewufstseyn im menschlichen Selbstbewufstseyn zusammenfallen, und demnach die Vorstellungen, die sich der Mensch von den göttlichen Dingen bildet, nicht anders, denn nach Maafsgabe derjenigen Begriffe, die er von dem Wesen der Natur und von dem Einflusse derselben auf seine Zustände hat, sich gestalten werden: so wird auch zuerst, weil im Anfange der Mensch seine Aufmerksamkeit nicht auf das Ganze, nur auf das Einzelne heftet, von welchem er sich eine Zeitlang oder fortwährend abhängig, gefördert oder beschränkt fühlt, das Einzelne in der Natur ihm als das höhere Wesen, das er lieben, fürchten, ehren soll, erscheinen. Diefs ist die Naturreligion auf ihrer untersten Entwickelungsstufe, als materiale Naturanbetung oder Fetischdienst. Je mehr dagegen der in fortschreitender Entwickelung begriffene Geist des Menschen die Anschauung des Einzelnen zur Beobachtung des Ganzen erweitert, und bei den Erscheinungen der Natur im Kleinen und im Grofsen über dasjenige, wovon er sich denn eigentlich abhängig fühle, reflectirt: um desto mehr läutert sich sein Gottesbewufstseyn durch Unterscheidung der erscheinenden Wirkung von der verborgenen wirkenden Kraft. Und sey es nun, dafs er sich zu der Vorstellung einer einzigen, Alles erfüllenden und Alles leitenden Kraft erhebt, oder sich mit der Annahme mannichfaltiger einzelner Kräfte, welche die Natur beseelen und die Welt regieren, begnügt: in jeder Erscheinung erblickt er hinfort Wirkung und Zeichen, Zeugnifs und Bild

der vorhandenen wirkenden Kraft oder Kräfte; und für die frommen Regungen, die sich in seinem Bewufstseyn auf dieser Stufe der Erkenntnifs zeigen, auf welcher er in sich nur ein einzelnes Glied des allgemeinen Zusammenhanges der Natur sieht und empfindet, sucht er dann auch sofort einen entsprechenden Ausdruck, einen verwandten Laut, einen bildlichen Wiederschein in den Umgebungen des Naturlebens, ja, er fertigt für sich aus vorhandenen Stoffen, nicht seinen Gott, sondern das Symbol desselben zur Erinnerung und Verehrung. Hier verbinden sich Religion und Kunst zu gemeinsamen Werke, und das natürliche Symbol des Uebersinnlichen, Fels, Baum und dergleichen, verwandelt sich unter den Händen des Genius in das Kunstsymbol, welchem er die innere Bedeutung auch äufserlich einzuprägen und aufzudrücken strebt, indem er die concrete Form der Natur nachbildet, verallgemeinert und veredelt. Das Symbol ist aber und bleibt auch in diesem Falle ein Bild der Natur, eine Verkörperung oder Versinnbildung der Naturkräfte, und hat in so fern auch noch keine sittliche Bedeutung anzusprechen. Am deutlichsten zeigt sich diefs durch die Gegenständlichkeit des Symbols, welches ursprünglich der leblosen Natur entnommen ist, wie das heilige Wasser des Indiers, das Feuer des Parsen u. s. w.; denn die Natur erscheint in diesen Symbolen in ihrem ersten und mächtigsten Eindrucke, dem der strengen Nothwendigkeit, des ruhenden Seyns, des unfreiwilligen Zusammenhanges, in welchem alle Wesen und Geschicke gebunden sind; und auch dann, wenn die Symbole in einem freieren Bereiche, zumal der Kunst, sich zum Pflanzenleben, wie der Lotus und die Cypresse, zum thierischen Organismus, wie der Käfer, der Stier, das Kameel, und sogar zu menschenähnlicher Bildung erheben, giebt ihnen der Glaube des Volkes und ihre Abgeschlossenheit in sich selbst, ihre Beschränkung auf den Zeitmoment, den sie im Raume darstellen, eine unzweideutige Beziehung auf die Gesetze des in starre Nothwendigkeit beschlossenen Naturseyns. Allein weder in seinen religiösen Begriffen, noch in seinen bildlichen Darstellungen kann und will sich der menschliche Geist nur innerhalb dieser schmalen Bahn

bewegen. Der symbolische Glaube und die symbolische Kunst, welche sich in den Morgenländischen Völkern des Alterthums am ausgebildetsten darstellen und zugleich die Grundlage dessen sind, was uns im Hellenischen Leben und Dichten begegnet, sind immer auch noch selbst eine untergeordnete Entwickelungsstufe, auf welcher zumal der schöpferische Geist der Kunst in den Fesseln der Naturnothwendigkeit seufzet. Schon im Oriente tritt das Symbol in seine einzelnen Bestandtheile aus einander: das räumlich Momentane gestaltet sich zu einem Successiven in der Zeit, das ruhende Seyn zur Bewegung des Werdens; und wie dazu die Beobachtung der Kreisläufe und Entwickelungen des Naturlebens in den Tages- und Jahreszeiten, im Keimen und Reifen der Frucht, im Anschwellen und Ablaufen der Wasserströmungen die erste Veranlassung bot: so entsteht aus dem Bilde der Nothwendigkeit und Ruhe das Bild des Lebens und der Thätigkeit. Diesen Fortschritt des Geistes bezeichnet der Mythus, welcher Bewegung heischt, Handlung darstellt und zur Handlung — handelnder Personen, freier Wesen, sittlicher Individuen bedarf. Er nimmt daher auch seine Form von derjenigen Seite der Welt, wo ihm freies Leben, handelnde Persönlichkeit entgegenkommt, von der menschlichen Erscheinung. Bis zu diesem Puncte gelangt aber die Entwickelung der Naturreligion und der sie begleitenden Kunst nur dann, wann sich der menschliche Geist nicht mehr blofs als ein Glied des allgemeinen Naturzusammenhanges gleich andern, sondern als ein freies Glied erfafst und die Eigenthümlichkeit der ihm eingesenkten sittlichen Triebe und Bedürfnisse zu empfinden angefangen hat. Nun erscheint ihm der Mensch, der Träger eines höheren Lebens und der edelsten Kräfte, welche die natürliche Schöpfung aufzuweisen hat, als das würdigste Symbol des Unendlichen: er läfst in der menschlichen Gestalt die Götter auftreten; und wie die Natur in allen ihren Wechseln eine Offenbarung des Absoluten ist, so kleiden sich denn auch die Gegenstände des Naturlebens in die menschliche Personification des Dichters und des Künstlers. Diefs hat sich zwar schon in den Indischen und Persischen Mythen des

Buddha und *Mithras*, in den Vorderasiatischen des *Heracles* und der *Astarte*, in den Aegyptischen des *Osiris* u. a. m. gezeigt, und, wiewohl dem starren Natursymbol immer noch unterworfen oder verwandt, doch immer entschiedener durch Hinneigung zur menschlichen Gestalt bewährt: am entschiedensten aber und am freiesten tritt es in dem Hellenischen Cultus hervor [2]). So war denn die menschliche Gestalt durch innere Nothwendigkeit in der Ausbildung des religiösen Bewufstseyns die eigenthümliche Kunstform des Hellenen, wie die eigenthümliche Form der Offenbarung seiner Götter; und wir sind dadurch belehrt, dafs dieses Volk zur wahren Kunstentwickelung im Alterthume bestimmt war, nämlich zu derjenigen, welche man die plastische nennt oder die classische, weil sie mit dem mythischen Character der Griechischen Naturreligion in der innigsten Wechselbeziehung steht. Denn es ist der Kunst nur da, wo sie persönliches Leben zu bilden vorhat, jene Durchdringung des Sinnlichen mit dem Geistigen, jenes schöne und durch Individualisirung charactervolle Gleichgewicht des innern und äufsern Lebens darzustellen verliehen, in welchem wir zuvor den Ruhm der Griechischen Kunst angedeutet haben, und welchem wir nun, im Verhältnisse zu den früheren Entwickelungen der Kunstgeschichte, den Namen der plastischen Vollendung beilegen müssen.

Das plastische Kunstwerk des Griechen, so fern es ursprünglich eine religiöse Bedeutung hat, steht mitten inne zwischen Symbol und Mythus, oder vielmehr ist Beides zugleich: jenes durch seine unmittelbare Beziehung auf das Uebersinnliche, und weil sich das Bild in räumlicher Fülle und Begrenzung darbietet und darin nur einen einzigen Zeitmoment einnimmt; dieser durch das persönliche Leben und den geistigen Ausdruck der Individualität, wodurch allein schon jener einzelne Zeitmoment des ruhenden Symbols als ein historischer, als Uebergang und Bewegung von einem zum andern Zustande sich zu erkennen giebt, wenn nicht auch die Stellung selbst eine bewegte, im Handeln

---

2) Herodot. I. 131. Cic. *de nat. Deorum*, I. 18.

begriffene ist, wie die des Belvederischen Apoll, der Artemis in Versailles. Noch mehr erhellt diefs aus ganzen Gruppen und gröfseren Scenen, wie den Zügen am Parthenon, den Centauren- und Amazonenkämpfen von Phigalia. Am meisten aber macht sich der mythische Character der Griechischen Kunst dadurch geltend, dafs in Gemälden und Basreliefs verschiedene und entfernte Zeitmomente in dieselbe Darstellung zusammengedrängt werden: wenn z. B. auf dem bekannten Borghesischen Relief die Bitte Phaëtons an seinen Vater, den Sonnenwagen besteigen zu dürfen, und der Sturz desselben, so wie die traurigen Folgen davon für Himmel und Erde, Land und Meer[3]), oder wenn auf dem Gemälde des Panänus von der Schlacht bei Marathon Beginn, Fortgang und Ende des Streites[4]) auf eine und dieselbe Fläche zusammengedrängt sind. Indessen neigte sich die Griechische Kunst in ihren Anfängen eben so stark auf die Seite der strengen Darstellung des Natursymbols, wie der Griechische Mythus damals noch am reinsten die Züge der Orientalischen Natursymbolik an sich trägt, und die Verwandtschaft der Griechischen Götter und Sagen mit den Indischen und Persischen, den Phönizischen und Aegyptischen sich nach den jüngsten Forschungen von Creuzer, Ritter, Baur u. A. nicht wohl mehr bestreiten läfst. Diesen Character der Natursymbolik haben die Bildwerke der ältesten Periode der Griechischen Kunst durch ihren Mangel an Lebendigkeit und Individualität der menschlichen Figur, durch ihre starre Ruhe, das Rohe ihrer Verhältnisse, das Ungelenke ihrer Bewegungen, durch das, wo nicht Ausdruckslose, doch immer Gleiche und jeden individuellen Unterschied Ausschliefsende der Gesichtsform, durch das Conventionelle, Steife und Unlebendige in der Behandlung der Haare und der Gewänder. Man erinnere sich nur an die Selinuntischen Metopen, von welchen Klenze[5]), und theil-

3) Millin *Gall. Myth.* pl. XXVII. 83.

4) Pausan. I. 15. Vergl. Böttiger, *Archäologie der Malerei*, I. S. 247 ff. Tölken, *Ueber das Verhältnifs der antiken und modernen Malerei zur Poesie*, S. 22.

5) Thiersch, *Epochen*, S. 404 ff.

weise an den Aeginetischen Fries, von dem Wagner[6]) eine vollständige Beschreibung gegeben hat. War aber nur erst die entschiedene Neigung vorhanden, die menschliche Gestalt als Symbol des Göttlichen in der Kunst zu gebrauchen: so mufste daraus auch das Bestreben hervorgehen, sie vollkommener nachzubilden und ihren geistigen Ausdruck nicht zu verfehlen. Und es mufste diefs mit der Entwickelung des religiösen Mythus zusammenfallen, der, als er nur einmal bis zur Personification der Naturkräfte gelangt war, und sofort auch die Geschichte der Menschen und die Zustände des geselligen Lebens durch Idealisirung in seinen Bereich hereinzuziehen angefangen hatte, in dem Begriffe der Person und in der Vergleichung des Göttlichen und Menschlichen auch schon einen sittlichen Boden betreten und sich in eine Sphäre erhoben hatte, in welcher sich die Idee der Freiheit und Selbstständigkeit ausspricht, und dadurch das Verhältnifs des Menschen zum göttlichen Wesen und Willen aus einem natürlichen in ein sittliches verwandelt wird. Schwer ist aber zu entscheiden, in welchen einzelnen Fällen mehr die Kunstentwickelung auf den Fortschritt des Mythus oder dieser auf jene eingewirkt habe. Es bewährt sich zwar, dafs Religion und Kunst des Griechischen Volkes innigst verwachsen und beide aus dem Boden des ins Naturbewufstseyn versunkenen Selbstbewufstseyns entsprossen sind: es bestätigt sich aber auch ferner diefs, dafs beide den Keim zu einer höheren sittlichen Gestaltung in sich aufgenommen und denselben zur Reife zu bringen mit so viel Gunst als Geschick versucht haben.

Es lassen sich demgemäfs die Vorstellungen des Mythus und die Darstellungen der Kunst, in ihrer Erhebung über die ursprüngliche symbolische Andeutung des Naturseyns zur Aneignung und Ausbildung sittlicher Elemente, unter gemeinschaftliche Gesichtspuncte bringen.

Herodot erzählt[7]), dafs bei den Pelasgischen Ein-

6) Wagner, *Bericht über die Aeginetischen Bildwerke. Mit kunstgeschichtlichen Anm. von* Schelling.

7) II. 52. 53. Vgl. Baur, *Symbolik und Mythologie* 1. Bd. S. 339 ff.

wohnern des ältesten Griechenlands die Götter nicht durch Namen unterschieden worden seyen, auch dafs man ehedem von ihrem Ursprunge und ihrer Gestalt Nichts gewufst habe; dem **Hesiod** und dem **Homer** verdanke der Grieche seine Götterlehre, so dafs erst von diesen Dichtern den Göttern Namen, Würden und Künste verliehen, auch ihre Gestalten bezeichnet[8]) worden seyen. Es bedarf wohl nur einer geringen Kenntnifs der **Homerischen** Gedichte, um sich davon zu überzeugen, dafs die darin enthaltene Theogonie aus dem bereits vorhandenen, im Volke herrschenden Glauben geschöpft sey; wonach denn auch zu vermuthen steht, der Geschichtschreiber habe nicht sowohl jene Dichter als Erfinder der Griechischen Mythen, als die Periode, in welche sie gefallen waren, und welche nicht allzu lange vor ihnen mit dem Abfalle von dem alten Pelasgischen Mythenkreise begonnen hatte, und allerdings durch die epischen Gesänge **Homers** oder der **Homeriden** noch bestimmter ausgebildet worden seyn mochte, oder er habe mit den Namen jener Dichter vielmehr den Uebergang von dem alten zu dem neuen mythischen Systeme gemeint. Jene alten Götter sind auch in menschlicher Gestalt die blofsen Träger des Natursymbols, wie z. B. unter den Cabiren Hermes[9]) mit dem aufgerichteten Phallus; und zugleich herrscht über ihre Form, Zahl und Verwandtschaft eine solche Unbestimmtheit und Verworrenheit[10]), welche für uns nicht allein in der Beschaffenheit der Ueberlieferungen ihren Grund hat, so dafs wir erst in der Homerischen Dichtung eine persönlich fixirte und klar umrissene Vorstellung, eine wohlausgebildete Physiognomie und Oekonomie der Götterwelt erkennen. Welchen Einflufs auch dabei die hervorstehenden Geister im Volke auf die individualisirende Entwickelung des Pelasgisch-Hellenischen Mythus haben mochten, es war jedenfalls ein allmäliges Heraustreten in diejenige freie und durchgebildete Persönlichkeit, welche nach Analogieen des Menschlichen

---

8 — εἴδεα σημήναντες.

9) **Herodot** II. 51.

10) **Baur**, a. a. O. II. Bd. 1. Abth. S. 75 ff.

die vollkommenste Erscheinung darzustellen bestimmt ist. Während in der Geschichte des Mythus dieser Uebergang nur an seinen beiden Enden uns bekannt ist, und wir höchstens an einzelnen Spuren, z. B. dem Eintreten der Dyonysosmythe auf Hellenischem Boden, die nicht eben so ruhig abgelaufene Zeit der Verdrängung des Glaubens an die alten Gottheiten von Samothrace oder der Verschmelzung des alten mit dem neuen lebendigeren und persönlicheren Mythus errathen: so bieten sich diese Uebergänge im Felde der künstlerischen Darstellung vollständiger dar. Sey es nun, dafs die rohen Göttersymbole[11]) der ältesten Bewohner Griechenlands durch den eigenen künstlerischen Sinn des Volkes in die ausdrucksvollere Nachbildung menschlischer Gestalt übergingen, oder durch den Einflufs Aegyptischer Einwanderungen mit einem Male neben den todten Klötzen menschenähnliche Bilder zum Vorschein kamen: — diese von den Archäologen unserer Tage so heftig bestrittene Frage dahin gestellt, läfst sich von den frühesten Bildungen der menschlichen Gestalt so ziemlich der Weg ihrer allmäligen Veredlung und Lebendigmachung verfolgen. Es galt im Anfange dieser plastischen Darstellungen und viele Jahrhunderte entlang in der Griechischen Kunst die bewegungslose Starrheit und conventionelle Unnatürlichkeit der menschlichen Gestalt, wie sie überhaupt seit Jahrtausenden schon den Werken der Aegyptischen Bildhauerei eigen gewesen zu seyn scheint. Dieser harte Styl, dessen Einfachheit und Strenge auch in der ältesten Form der Griechischen Musik und Dichtkunst sich zeigt, begann erst hundert Jahre vor der höchsten Blüthe der Griechischen Kunst einer freieren Entwickelung Raum zu geben. Es ist aus den Angaben der alten Schriftsteller, namentlich des Pausanias und des Plinius, ersichtlich, und wird durch die in den jüngsten Decennien in Griechenland und Sicilien gemachten Ausgra-

---

11) ἀργοὶ λίθοι, Pausan. VII. 22. Vergl. IX. 27. 37. Tacit. *Hist.* II. 3. von dem Eros zu Thespiä, den Charitinnen bei Orchomenos, der Aphrodite in Paphos. Böttiger, *Ideen zur Kunstmythologie*, S. 280. Müller und Oesterley, *Denkmäler der alten Kunst*, Taf. 1. 2.

bungen bestätigt, dafs die älteste Plastik, wie sie noch in ihrer ganzen Starrheit an den Dorischen Bildwerken von Selinus erscheint, zuerst eine freiere Stellung der Figuren angenommen, dann eine sorgfältigere Ausführung des Körpers versucht [12]), und zugleich eine noch ungezwungenere Behandlung der Gliedmaafsen bis zu den kühnsten Wendungen der Gestalt gewagt, ferner die Naturwahrheit vielseitiger dargestellt, die Symmetrie richtiger ausgebildet [13]), Adern und Nerven vollkommener ausgedrückt und die Haare naturgemäfser behandelt habe [14]), bis der letzte Schritt zur Vollendung geschah, den Ausdruck des geistigen Lebens und sittlicher Empfindung in das Angesicht zu legen. Nun erst wurde theils der allgemeine Character der Göttlichkeit, theils die Individualität der einzelnen göttlichen Wesen würdig ausgeprägt, da, was zuvor die Attribute nur hatten andeuten können, von der lebensvollen Wahrheit der Gesichtszüge als ein Inneres und wirklich Eigenes ausgesprochen wurde, und in der harmonischen Bewegung, in dem natürlichen Ebenmaafse des Körpers, in der freien Behandlung der Haare und des Gewandes einen übereinstimmenden Ausdruck fand. Wenn so die Aeginetischen Bildwerke einen grofsen Fortschritt der Kunst von dem Selinun-

---

12) Quintilian. *Inst.* XII. 10.: *Duriora et Tuscanicis proxima Calon atque Egesias, iam minus rigida Calamis, molliora adhuc supra dictis Myron fecit. Diligentia ac decor in Polyclete supra ceteros, cui, quamquam a plerisque tribuitur palma, tamen, ne nihil detrahatur, deesse pondus putant. Nam ut humanae formae decorem addiderit supra verum, ita non explevisse Deorum auctoritatem videtur, quin aetatem quoque graviorem dicitur refugisse, nihil ausus ultra leves genas.*

13) Plin. *Hist. nat.* XXXIV. 19. 3.: *Primus hic* (sc. Myron Eleutheris natus) *multiplicasse veritatem* (so Sillig *Catal. Artificum* p. 281. für das Gewöhnliche Unklare: *varietatem*) *videtur, numerosior in arte, quam Polycletus, et in symmetria diligentior: et ipse tamen corporum tenus curiosus, animi sensus non expressisse, capillum quoque et pubem non emendatius fecisse, quam rudis antiquitas instituisset.*

14) A. a. O. 4.: *Hic* (sc. Pythagoras Rheginus) *primus nervos et venas expressit capillumque diligentius.* Man vergleiche die flüchtige Andeutung der Entwickelungen in Bildhauerkunst und Malerei der Griechen bei Cicero, *Brut.* cap. 18.

tischen Style bezeichnen, dessen Character sich jedoch auch noch in der Patronie des Aeginetischen Frieses gleichgeblieben ist: so hat doch die Vollendung erst in demjenigen ihre Feier gefunden, was die Werke vom Parthenon und aus Phigalia darbieten, wo alle Schranken der Alterthümlichkeit gefallen sind, und wo von dem Style dieser ganzen Periode dasselbe gilt, was das Alterthum von dem gröfsten Werke ihres gröfsten Meisters ausgesagt hatte, es sey über alle Nacheiferung erhaben [15]).

Diese Entwickelung der Griechischen Plastik ist bisher von den Forschern der Kunstgeschichte, wiewohl mit Unrecht, als ein Sieg des ästhetischen Gefühls über das religiöse Bewufstseyn, der allgemeineren menschlichen Bildung über die in der hieratischen Form ausgesprochene theologische Ansicht dargestellt worden. Allerdings ist der alte steife Styl während eines ganzen Jahrtausends unverändert geblieben, und er hat sich auch später noch neben den Fortschritten, und selbst neben der vollendetsten Ausbildung der Kunst theilweise erhalten, was am besten daraus erhellt, dafs **Phidias** Zeitgenossen und Nebenbuhler [16]) hatte, welche die starre Alterthümlichkeit nicht abgelegt hatten. Auch hat sich gerade der älteste Styl im Kreise solcher Werke, die für den Gottesdienst bestimmt waren, begrenzt, und es galt als Wille der Götter, ihre Heiligthümer unverwandelt zu belassen [17]); während auf der andern Seite die freiere Darstellung der menschlichen Gestalt an Bildwerken sich erst von der Zeit herschreibt, wo die Sitte auf-

15) (Jupiter in Elide Olympius), *quem nemo aemulatur*, **Plin.** *Hist. nat.* XXXIV. 19, 1. — *Phidias Diis quam hominibus efficiendis melior artifex traditur*, **Quintil.** *Instit.* XII. 10.

16) **Plin.** *Hist. nat.* XXXIV. 19. exord.: *Aemuli eius fuere — Critias, — Hegias*, welche nach **Lucian** (*Rhetor. praec.* c. 9. — *Philops.* c. 18.) und **Quintilian** (XII. 10.) im alterthümlichen Style arbeiteten; auch der spätere **Myron** gab den Gesichtern keinen Ausdruck, **Plin.** a. a. O. § 3.

17) **Pausan.** *Descr. Graec.* III. 16. Diefs wiederholte sich noch unter Vespasian, **Tacit.** *Hist.* IV. 53.: *Haruspices monuere, — nolle Deos mutari veterem formam.*

und dem gemeinsamen Gebiete des Lebens und der Bildung[21]). So ist nun das alte hölzerne Bild des Dionysos von Eleutherä nach Athen gebracht und für den Tempel zu Eleutherä in derselben Form und aus demselben Stoffe copirt worden, wo es Pausanias in später Zeit noch sah[22]), während Phidias, begeistert von den Worten Homers die erhabenste Statue des Göttervaters für das Heiligthum von Olympia ausführte[23]). Wer aber wollte, wenn Myron in seinen herrlichen Gebilden, Aeschylus in seinen grofsartigen Dichtungen der strengen Form des Alterthums nicht entsagen konnte, in dem, was Phidias gebildet und Sophocles gedichtet, einen Gegensatz und nicht vielmehr eine so religiös tiefe als sittlich heitere Verklärung derselben anerkennen?

Hat im Anthropomorphismus der Griechen auf diese Weise das religiöse Bewufstseyn sich zur Idee der Persönlichkeit des Göttlichen erhoben, und die Kunst sich zur vollkommenen Darstellung dieser Persönlichkeit in der menschlichen Gestalt hindurchgebildet: so erscheint der Polytheismus auf dieser Stufe freilich zunächst nur als Personification der in der Natur wirkenden Kräfte. Aber so fern die Götter, persönlich gedacht, die Eigenthümer, die Verwalter, Regenten, Geber dieser natürlichen Kräfte sind, erscheinen sie bereits unter einem sittlichen Begriffe; denn es verbindet sich mit dem Merkmale der Macht und Willkür auch dasjenige der

---

21) Wie hätte ohne diesen Grundgedanken bei den Entwickelungen der Griechischen Kunst auch der spätere Kunststyl eine religiöse Beziehung und der Künstler das Prädicat eines Gottbegeisterten erhalten können? Davon weiter unten.

22) I. 38.

23) Valer. Max. III. 7.: *Simulacro Iovis Olympii perfecto, quo nullum praestantius aut admirabilius humanae fabricatae sunt manus, interrogatus ab amico, quonam mentem suam dirigens vultum Jovis, propemodum ex ipso coelo petitum, eboris lineamentis esset amplexus, illis se versibus, quasi magistro, usum respondit:*

Ἦ, καὶ κυανέῃσιν ἐπ᾿ ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων.
Ἀμβρόσιαι δ᾿ ἄρα χαῖται ἐπεῤῥώσαντο ἄνακτος,
Κρατὸς ἀπ᾿ ἀθανάτοιο· μέγαν δ᾿ ἐλέλιξεν Ὄλυμπον.
Il. I. 529—31.

Huld und Güte. Noch entschiedener treten die sittlichen Elemente hervor, wenn, gleichfalls noch in Beziehung auf die Grundlage der Naturreligion, der äufsere Zustand des Menschengeschlechts und die geselligen Lebensverhältnisse der Familien, der Gemeinden und der Völker, diese edelste Blüthe des Naturzusammenhanges, weil in ihr die Nothwendigkeit in eine, wenngleich bedingte, Freiheit und der physische Zwang in sittliche Nöthigung umschlägt, die Personification der Naturkräfte mit den Symbolen der geselligen Zustände und Bedürfnisse vermehren. So treffen wir es aber meistens in der Griechischen Mythologie, dafs die Götter nicht nur unter sich ähnliche Verhältnisse der Verbindung und Unterordnung haben, wie die Menschen, sondern auch als Vorsteher der menschlichen Geselligkeit und Sitte, als Gründer der Staaten und Städte, als Beschützer der öffentlichen Sicherheit und Ordnung, als Hüter der häuslichen Zucht, Wohlfahrt und Zufriedenheit, als strenge Aufseher der Gastlichkeit und Rächer des Meineides, als huldreiche Retter der Bedrängten, zumal derer, die, aus Blutrache verfolgt, an ihren Altären um Hülfe flehen, erscheinen. Wie sich aber alle physische und kosmische Beziehungen der Griechischen Götterlehre in Zeus vereinigen, welcher das allgemeine Naturleben persönlich darstellt: so schliefst er auch alle diese ethischen Begriffe, die in dem Griechischen Mythus zur Entwickelung gelangt sind, in seiner Person ein: ihm sind Haus und Vaterland, Verwandtschaft und Freundschaft, Gastrecht und Völkersitte geheiliget und unterthan, und so fern ihm als Begleiterinnen Dike, Themis und Aido beigegeben sind, ist er Inhaber und Vollstrecker aller sittlichen Gesetze [24]). Dieselben Functionen des höchsten Gottes sind unter seine Kinder und alle ihm untergeordnete göttliche Personen vertheilt, und demgemäfs bildet sich die sittliche Eigenthümlichkeit des Characters, Temperaments, Zweckes und Handelns an einer jeden aus, zumal auch an

---

24) *Ζεὺς ἑρκεῖος, — πολιοῦχος, — ξύναιμος, — φίλιος, — ξένιος, — ἀγοραῖος, — ὅρκιος* u. s. f. S. Creuzers *Symbolik* II. S. 498 ff. Baurs *Symbolik und Mythologie* II. S. 97 ff.

denen, in welchen vorzugsweise die in der menschlichen Gesellschaft zum Vorschein kommenden geistigen Bedürfnisse und Bestrebungen repräsentirt werden. Das gemeinsame Merkmal, das ihnen zukommt, ist die Erhabenheit; weshalb auch das Verhältnifs des Menschen zu der Gottheit vor Allem die Pflicht der Demuth und den Sinn der Ehrfurcht in Anspruch nimmt, ob es bei dem einen Gotte mehr auf die Seite eines heiteren Vertrauens, bei dem andern mehr zu einer bangen Scheu sich neige. Die gröfste Sünde, welche von den Göttern am härtesten bestraft wird, ist darum der Uebermuth, das Heraustretenwollen aus dem von den Göttern uns gezogenen Kreise der Verhältnisse und Thätigkeiten. So ist es also nicht blofs im Allgemeinen, wie Jacobs sagt, die Idee des Göttlichen, was die Vorstellungen des Rechtes und der Gerechtigkeit, der Wahrheitsliebe und der Menschlichkeit mit dem Gefühle einer ehrfurchtsvollen Scheu verband, sondern die specielle Ausbildung des Griechischen Mythus in persönlichen Individuen mufste das fromme Bewufstseyn mit jenen besondern Merkmalen der göttlichen Idee bereichern.

Diefs zeigt sich nun namentlich an den Darstellungen der Griechischen Kunst. Einerseits geben sich die auf die Ordnung und das Wohl der gesellschaftlichen Verhältnisse bezüglichen Eigenschaften der Götter nicht nur durch die von Alters her auch bei der empfindungslosen Darstellungsweise des rohesten Styls gebräuchlichen Attribute, sondern hauptsächlich durch die Eigenthümlichkeit in Haltung, Lage oder Bewegung, durch das Characteristische des Ausdrucks in den Köpfen zu erkennen. Davon zeugen die Berichte der Alten über die Bildsäulen des Zeus[25]), der Pallas[26]) u. a. m.; und was noch von Resten jener herrlichen Kunstwelt aus der schönsten Periode selbst oder aus der spätern nachbildenden Zeit vorhanden ist: der bekannte Jupiterkopf in seinem königlichen Ernste, die Velletrische Pallas in ihrer gebieterischen Würde, die beiden Colosse des Quirinals, der

25) Pausan. V. 11.

26) Pausan. I. 24, 28.

Belvederische Apoll oder jener Citharöde des Vaticans und die ihn umschliefsenden Musen, dient wohl zum sprechenden Belege. Der gemeinschaftliche Grundzug dieser Werke Griechischer Kunst ist die erhabene Ruhe, wodurch die starre Form des archaistischen Styls, welche mehr nur ein Symbol der Naturnothwendigkeit als freier Persönlichkeit ist, in das sittliche Maafs geistiger Selbstständigkeit und Würde verwandelt worden ist. Andererseits ist ein Analoges auch an den Darstellungen des Menschlichen wahrzunehmen. Dieses edle Maafs der Haltung und Ruhe, welches den Werken der Griechischen Plastik, auch bei der Darstellung der kühnsten Körperwendungen, der lebendigsten Bewegung der Glieder, der stärksten Affecte in den Gesichtszügen, aufgedrückt und das urkundliche Gepräge ihres gemeinsamen Ursprungs ist, hat sich als ein veredeltes und vergeistigtes Erbe der ältern Kunst und wie ein Geschenk der in ungetrübtem Frieden waltenden Götter fort und fort erhalten, man kann sagen, bis zum Untergange der antiken Welt. In dem besonderen Verhältnisse der Unterwerfung aber, in welchem der Mensch zur Gottheit stehen soll, spricht sich an den Griechischen Bildwerken jene ehrfurchtsvolle Scheu und demüthige Gesinnung aus, welche nicht blofs in bestimmten Beiwerken und Situationen, wie Gaben, Opfern und dergleichen, sondern in dem physiognomischen Ausdrucke der Empfindung, in gewissen Formen der Bewegung einen stehenden Typus gefunden hatte[27]). Nächstdem aber ist in allen Hervorbringungen der Griechischen Kunst, ob sie Göttliches oder Menschliches darzustellen bestimmt seyn mögen, Streben nach schöner Wahrheit und nach reiner, durch sich selbst wohlverständlicher Individualität[28]) das grofse Gesetz, wodurch die Kunst in demselben Maafse, wie das unendlich reiche Leben selbst, einen sittlichen Character und ein sittlich bildendes Element in sich tragen mufste. Mag indessen der spätere Künstler sich oft

27) Böttiger, *Ueber die Geberden der Adoration*, in den *Ideen zur Kunstmythologie*, I. S. 51.

28) Plin. *Hist. nat.* XXXIV. 9. XXXV. 34.

lieber auf den Canon des Polyklet[29]) verlassen, als an die vorhandene Natur und das Leben der menschlichen Schönheit selbst sich angeschlossen haben: so war doch jene Norm des Sicyonischen Meisters aus einem sorgfältigen und von Griechischem Schönheitssinne geleiteten Studium der Natur hervorgegangen. War ferner, was aber noch dahin steht[30]), die Productivität der Griechischen Kunst in dem Jahrhundert ihrer vollkommenen Blüthe erschöpft worden, so dafs alle spätere Künstler sich mehr oder weniger getreu an die vorhandenen Meisterwerke der Vorzeit hielten: so war auch diefs wenigstens in sittlicher Hinsicht ein Gewinn, weil die reine Form und der ehrwürdige Kreis der väterlichen Kunsttradition in einer verschlimmerten Zeit dem Eindringen des Unwürdigen ein Bollwerk entgegensetzten. Unverkennbar hat sich jedoch der sittliche Einflufs der guten Zeit auf die folgenden Geschlechter gerade in Beziehung auf die Formen der Kunstdarstellung geltend gemacht.

Auch von der Wahl der Gegenstände, welche die Griechische Kunst, zumal in der Periode ihrer Vollendung, getroffen hatte, ist dasselbe zu sagen, dafs sie von der Absicht ausging, an Göttern und Menschen das freie Bewufstseyn und die sittliche Kraft zur Anschauung zu bringen. Die Lieblingsdarstellungen sind Kämpfe mit Ungeheuern oder Barbaren: so die Wunder des Herakles am Heraklestempel zu Theben[31]), die Jagd des Calydonischen Ebers am Minerventempel zu Tegea[32]), Jupiters Kampf mit den Giganten am Tempel desselben zu Agrigent[33]), die Amazonen-, Centauren- und Lapithenschlachten am hintern Giebel des Zeustempels zu Olympia[34]), an der Wand des Theseion zu Athen[35]), im Friese des Apollotempels zu

29) Plin. *Hist. nat.* XXXIV. 19, 2.

30) Schorn, *Studien der Griechischen Künstler*, S. 381 ff.

31) Pausan. IX. 11.

32) Pausan. VIII. 45.

33) Diodor. Sic. XIII. 84.

34) Pausan. V. 10.

35) Als Gemälde, Pausan. I. 17. Eben so war die Amazonenschlacht

Bassä[36]), auf dem Schilde der Athene Polias[37]) und anderwärts, die Gefechte zwischen Griechen und Trojern in den Giebelfeldern des Minerventempels zu Aegina[38]), und sofort in unzähligen Wiederholungen und Abwechselungen auf Reliefs, in Wandgemälden, auf Vasen, Gemmen und Münzen. Dadurch wird nicht sowohl die physische Kraft und Ueberlegenheit, als die moralische Gesinnung und Absicht, das Feindselige, Schädliche, Störende hinwegzuschaffen und unschädlich zu machen, der Eifer eines so gemeinnützigen als heldenmüthigen und grofsartigen Wirkens verherrlicht. Die so häufige Darstellung der Geburt der Athene aus des Zeus Haupte, welche das vordere Giebelfeld des Parthenon füllte[39]), giebt allen jenen Bildern des Kampfes und der Anstrengung physischer Kräfte die höhere Deutung auf Intelligenz und Gesittung. Zumal erscheinen die Kämpfe mit Barbaren, Troern, Tyrrhenern, Persern u. s. w., wie sie auf Bacchischen Scenen, an öffentlichen Wandgemälden, in Mosaikbildern zum Vorschein kommen[40]), im Lichte einer patriotischen und religiösen Begeisterung. Dahin sind ferner die Statuen der bei den Volksspielen bekränzten Sieger, von jenem ältesten Menschenbilde an, welches die Einwohner von Phigalia dem Pankratiasten Arrhachion zu Ehren errichten liefsen[41]), die Darstellungen dieser Kämpfe und Wettrennen

---

auf dem Fufsgestelle des Olympischen Zeus angebracht. Pausan. I. 17. V. 11. Plin. XXXVI. 4, 4.

36) Stackelberg, *Apollotempel zu Bassä*, S. 45 ff.

37) Pausan. I. 17. 28. Plin. XXXVI. 4, 4.

38) Wagner, *Bericht über die Aeginet. Bildwerke.* Müller und Oesterley, Taf. VI—VIII.

39) Pausan. I. 24. Vergl. Millin, *Gall. Mythol.* Pl. XXXVI. 125. XXXVII. 126. Inghirami, *Monum. Etruschi*, II. pl. 10.

40) *Homer nach Antiken gezeichnet von Tischbein*, mit den Commentaren von Heyne und Schorn; die Gemälde des Polygnet in der Lesche zu Delphi, bei Pausan. X. 25 sqq. (vergl. die Zeichnungen der Riepenhausen); dessen Zerstörung von Troia und die Marathonische Schlacht von Panänus in der Poikile zu Athen, Pausan. I. 15.; die in Pompeji aufgefundene Alexanderschlacht, s. Schorn hierüber im *Kunstblatt* 1832. No. 100 ff.

41) Pausan. VIII. 40.

selbst, der gymnischen Spiele und Uebungen der Epheben [42]) u. s. w. zu rechnen.

Daneben treten Bilder hervor, die noch entschiedener die sociale Tendenz der Götter und Menschen darstellen, indem sie den Ursprung der Cultur und deren Fortschritte vergegenwärtigen. Jupiter, auf dem Throne waltend und umringt von den Olympischen Göttern [43]), oder als Kampfrichter der Olympischen Spiele im vorderen Giebelfelde seines dortigen Tempels [44]); Pallas, welche mit Neptun um das Schirmrecht von Attica streitet [45]), den Fleifs und die Geschäfte der Menschen segnet [46]), so wie den Helden, den Erfindern und den Wohlthätern der Menschen zur Seite steht [47]); Hephästos, der für den Helden Waffen schmiedet [48]) und dem Landmanne sich bei Joch und Pflugschaar darstellt [49]); Demeter, welche das Füllhorn trägt und den Triptolemos aussendet, um die Menschen in dem Bau des Getreides zu unterweisen [50]); Bacchus, der, mit Weinlaub umkränzt, hier als bärtiger Greis, dort als anmuthsvoller Jüngling [51]) seinen Zug durch die Lande feiert [52]); Prometheus, der den

---

42) *Peintures antiques de vases Grecs de la collection de Sir John Coghill, par Millingen*, pl. 12. 13. 17. 27. Vergl. das von Philostrat beschriebene Gemälde der Palästra, *Icon.* II. 33.

43) Millin, *Gall. Mythol.* pl. V. 19. Creuzer, Taf XXXVIII. 6.

44) Pausan. V. 10.

45) Im hintern Giebelfelde des Parthenon, Pausan, I. 24.

46) Millin, *Gall. Mythol.* pl. XXXVIII. 139.

47) Bei Herakles, Perseus, Bellerophon, Prometheus u. A. Millingen, *Peintures antiques et inédites de vases Grecs, tirées de diverses collections*, pl. 11. 27. 49. Hamilton und Tischbein, I. 1. II. 22. Millin, *Gall. Mythol.* pl. XCII. 393. XCV. 387. CX. 431. CXXIV. 436.

48) Millin, *Gall. Mythol.* XCIII. 383.

49) Philostrat. *Icon.* II. 17.

50) Millin, *Gall. Mythol.* XXXI. u. XLVIII. Creuzer Taf. XIII. Zahn, III. 25.

51) Böttiger, *Archäologie der Malerei*, S. 183.

52) Uralte Darstellung bei Müller und Oesterley, Taf. III. Millin, *Gall. Mythol.* pl. LVII. 258. Creuzer, Taf. V. 5.

Menschen bildet[53]); Orpheus, dessen Gesang die Thiere sänftiget[54]); — lauter Gegenstände einer sittlichen Weltansicht und des Wohlgefallens an öffentlicher Ordnung, häuslichem Fleifs, gemeinnütziger Thätigkeit zur Befriedigung der niederen und der edleren Bedürfnisse des Lebens in der Gesellschaft. Auch gehören dahin die einzelnen Götterstatuen als Schutzbilder der Städte, wie das der Athene Polias auf der Akropolis[55]); ferner die Bildsäulen tugendhafter Bürger, ruhmbedeckter Feldherrn, weiser Gesetzgeber und Staatsmänner, grofser Dichter und Philosophen: wie denn allein Pausanias auf seiner Wanderung durch Athen und das übrige Griechenland die Statuen des Solon und Lykurg, des Miltiades und Aristides, des Demosthenes und Isokrates, des Xanthippus und Perikles, des Pindar und Anakreon, des Aratus, Epaminondas, des Aristoteles u. A. m. aufzählt[56]); die Gedächtnisse kindlicher und elterlicher Tugend, wie des Kleobis und Biton[57]), der Cornelia, der Mutter der Gracchen[58]); und die Darstellungen häuslicher Geschäftigkeit und Eintracht[59]), ehelicher Treue[60]), Lust und Trauer[61]). In besonders reicher Anzahl und von der mannichfaltigsten Art sind religiöse Uebungen: Opfer, Gaben, Umzüge, Waschungen und Weihen[62]), vorhanden, und sie vollenden als die exoterische Seite des Cultus diese Stufe von sittlichen Darstellungen der Griechischen Kunst. Am liebsten geschah es, dafs die Künstler solche Motive ihrer Darstellungen

53) Millin, *Gall. Mythol.* pl. XCIII. CIII.

54) Millin, *Gall. Mythol.* pl. CVII.

55) Pausan. I. 28.

56) I. 8. 16. 18. 21. 25. VI. 4. 12. IV. 31.

57) Herodot. I. 31. Pausan. II. 20.

58) Plin. XXXIV. 14.

59) *Antichità d'Ercolano*, I. 3. II. 25. 26. III. 41. Zahn, VII. 70. J.

60) Inghirami, *Monumenti Etruschi*, VI. J 4.

61) Inghirami I. 37. 82. VI. P 2. Z 2. Y 3.

62) Z. B. bei Hamilton, I. 27. IV. 31. 37. 38. III. 49. Dahin gehören freilich auch die Dionysischen Scenen, welche nach Böttigers Angabe zwei Drittheile der aufgefundenen Vasen bedecken, s. dessen *Archäologie der Malerei*, I. S. 173 ff. Von der Sittlichkeit dieser Darstellungen weiter unten.

aus dem Mythenkreise des Homer und der Tragiker entlehnten, und vorzüglich aus den Zuständen, Thaten und Schicksalen des Oedipus und seiner Kinder, des Agamemnon und der Iphigenia, des Orest und Pylades, des Odysseus und der Penelope, des Ajax und Philoktet u. A. m. charactervolle Bilder des Lebens, zumal in seinen Verwickelungen, Kämpfen und Leiden, zu geben wufsten.

Die Vorstellungen des Griechischen Mythus und die Darstellungen der Griechischen Kunst haben jedoch den sittlichen Character des Polytheismus nicht blofs in der äufsern Sphäre der Geschichte, so wie überhaupt der geselligen Lebensverhältnisse und menschlichen Sitten erhalten. Schon die zuvor gegebene Andeutung der mit dem Zeus und andern Gottheiten verbundenen ethischen Begriffe hat auf ein tiefer liegendes Moment hingewiesen. Zeus ist das Princip der Gerechtigkeit, der Beschützer der Tugend, der Rächer des Unrechts und der Bestrafer des Meineides. Ihn begleiten und sein gerechtes und gütiges Regiment unterstützen die ethischen Personificationen: Gnade, Zucht, Gerechtigkeit, Sieg und Friede. Eine verwandte Bedeutung hat namentlich auch Apoll als Pythischer Orakelgott, dessen Aussprüche nicht blofs von politischer, sondern auch von ethischer Natur sind; ferner als Gott des Gesanges und Schöpfer der Harmonie, von den Musen begleitet, indem er durch die Kunst das Leben nach Innen und Aufsen erheitert, das Gleichmaafs des schönen Gemüthes verkündigt, den Sturm der Leidenschaften beschwört, die Härte des Gemüthes mildert, den Zwiespalt des Schicksals versöhnt. Die Charitinnen sind das Bild der sittlichen Anmuth, vornehmlich der jugendlichen Unschuld in ihrer unerborgten Schönheit. Als mythische Symbole des erwachenden, zürnenden, folternden Gewissens treten dagegen die Erinnyen auf. Die Idee der menschlichen Würde und Bestimmung ist besonders in den Heroenmythen ausgeführt, vorzugsweise in der des Herakles, welche nicht blofs den Beruf zu einem gemeinnützigen und aufopfernden Wirken für die Sicherstellung und Ausbildung der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern auch in der berühmten Sage von der Versuchung und Wahl

des Sohnes der Alkmene[63]) das Ideal einer von innerer Willensfreiheit bestimmten menschlichen Vollkommenheit vorbildet[64]). Der Schmerz der Endlichkeit, die Sehnsucht nach etwas Gewissem und Bleibendem, die Hoffnung der Gewähr und deren Erfüllung sind in dem esoterischen Theile der Mythe von Demeter und Persephone, aufser der natursymbolischen und neben der auf Unsterblichkeit und Metempsychose bezüglichen metaphysischen Bedeutung, mehr oder weniger als ein eigenthümliches ethisches Element angedeutet, für welches namentlich die in den Mysterien unerläfslichen Reinigungen und Sühnungen, die Ausschliefsung alles Profanen und besonders derjenigen, welche sich durch Verbrechen gebrandmarkt hatten, eine Bürgschaft sind[65]). Dieselben Vorstellungen treten aus dem Sagenkreise von Eros und Psyche hervor, der wohl am meisten in das ethische Gebiet hereinfällt, mag nun Eros als persönliches Symbol der göttlichen Liebe, die sich der Welt oder dem menschlichen Gemüthe erziehend, strafend und läuternd hingiebt, oder als das höhere sittliche Princip im Menschen, ohne welches die Seele irre geht und sich in eitler Sehnsucht verzehrt, verstanden werden[66]). Dahin gehören ferner die Mythen von Oedipus, von Orest und Andern, welchen die Idee einer ethischen Lösung der durch Schuld und Schicksal herbeigeführten Verwickelungen zum Grunde liegt, und so manche einzelne Winke in Sagen und Geschichten, worin das Gemüth Regungen der tieferen Andacht und Liebe, der Geist Ahnungen einer vollkommenen sittlichen Weltordnung zu vernehmen giebt.

Den Griechischen Dichtern mufs man zunächst den Ruhm lassen, aus diesem und jenem Mythus die sittlichen Ideen herausgehoben und sogar eigenthümliche neue angeknüpft zu haben. Als der frömmste unter denselben ist

63) Xenoph. *Memor.* II. 1, 21.

64) Buttmann, *Ueber den Mythus des Herakles.* Baur, *Symbol. und Mythol.* II. Bd. 2. Abth. S. 97 ff.

65) Baur, a. a. O. S. 355 ff.

66) Creuzer, III. S. 566 ff. Baur, II. 2. S. 231 ff.

Pindar anerkannt, der allenthalben den Dichtungen und Sagen der Vorzeit einen höheren sittlichen Geist einzuhauchen versteht. Zu der Höhe einer ethischen Weltanschauung, wo das Schicksal Vorsehung heifst, und in die Tiefe eines rein innerlichen sittlichen Lebensprincips ist Sophocles im Koloneischen Oedipus durch Hinweisung auf ein alle Widersprüche des Geschicks und auch die Gegensätze des Gemüthes versöhnendes gütiges Walten der Gottheit, in der Antigone durch die Zeichnung eines Characters gelangt, welcher ohne Rücksicht auf den Erfolg, aus Achtung für das göttliche Gesetz in der Menschenbrust, in begeisterter Liebe zum Guten und Wahren zu handeln pflegt, und deshalb auch im physischen Untergange den moralischen Sieg behauptet. Doch auch die bildende Kunst der Griechen hat nicht versäumt, den Stoff ihrer Darstellungen auch dieser Seite des Mythus und der Geschichte zu entnehmen, und die Darstellung selbst durch die Kraft und Schönheit solcher Ideen zu veredeln. Unter den Bildern aus der Mythe des Herakles sind, nächst dem symbolisch bedeutungsvollen Kampfe des Knaben mit der Schlange [67]), die Prüfungen [68]) und die Apotheose [69]) des Heros Lieblingsgegenstände der Künstler. Die Darstellung der Demeter tritt, zumal bei ihrem häufigen Gebrauche auf Sarkophagen, aus dem Gebiete der Natursymbolik beinahe ganz heraus in die höhere ethische Bedeutung, und beschränkt sich hier vornehmlich auf die rührende Schilderung der Verwandtenliebe in den verschiedensten Stadien der Trennung und des Wiedersehens, der Traurigkeit, Sehnsucht und Freude [70]). Die tieferen Gefühle der Liebe und des Schmerzes der Liebe sprechen aus jenem oft und über Alles gerühmten Bilde des Timanthes, welches die Opferung der Iphigenia in Aulis darstellt, und den Va-

67) Philostrat. iun. 5. *Antichità d'Ercolano*, I. 7.

68) Millingen, II. 27. 28. 31—33. 35. Coghill, 34.

69) Millingen, 36.

70) Hamilton, III. 1. Creuzer, Taf. XII. Vergl. Welcker, *Raub der Kora*, in dessen *Zeitschrift für Geschichte und Auslegung der alten Kunst*, wo eine Menge solcher Darstellungen beschrieben und mehrere bildlich mitgetheilt werden.

ter Agamemnon in verhülltem Haupte zeigt, um dadurch den Schmerz in einer Gewalt und Gröfse anzudeuten, wie ihn der Meister, nach dem Zeugnisse des spätern Alterthums, mit Linien und Farben auszudrücken sich nicht getraute [71]); ferner bei Philostrat in dem Gemälde der bei dem Morde Agamemnons gleichfalls schon mit dem Beile von Clytämnestra bedrohten Cassandra, welche ihren Kranz vom Haupte reifst und damit den sinkenden König zu halten und zu schirmen sucht [72]); oder auf den vielen, zum Theil sehr ausdrucksvollen Vasenbildern und andern Darstellungen der um ihren Vater und Bruder trauernden Elektra [73]); oder der Mutter Niobe, die mitten unter den Leichen der Ihrigen den jüngsten Liebling umschlingt und mit ohnmächtigem Arme den todtbringenden Pfeil aufhalten will [74]). Die unerschrockene That der Liebe voll-

---

71) Plin. *Hist. nat.* XXXV. 36, 6.: *Eius est Iphigenia, oratorum laudibus celebrata, qua stante ad aras peritura, cum moestos pinxisset omnes, praecipue patruum, et tristitiae omnem imaginem consumsisset, patris ipsius vultum velavit, quem digne non poterat ostendere.* Vergl. Cicero *Orator*, 22. Quintil. *Inst.* II. 13. Valer. Max. VIII. 2.

72) *Icon.* II. 10. § 25.: *Ὡς ἐφέστηκε μὲν αὐτῇ μετὰ τοῦ πελέκεως ἡ Κλυταιμνήστρα, μανικὸν βλέπουσα, καὶ σεσοβημένη τὰς χαίτας, καὶ τραχεῖα τὴν ὠλένην. Αὐτὴ δὲ ὡς ἅβρῶς τε καὶ ἐνθέως ἔχουσα, περιπεσεῖν ὥρμηκε τῷ Ἀγαμέμνονι, ῥιπτοῦσα ἀφ' αὑτῆς τὰ στέμματα καὶ οἷον περιβάλλουσα τῇ τέχνῃ αὐτόν. Διηρμένου δὲ ἤδη τοῦ πελέκεως, ἀναστρέφει τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκεῖ, βοᾷ δὲ οὕτω τι οἰκτρόν, ὡς καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα τῷ λοιπῷ τῆς ψυχῆς ἐλεεῖν ταῦτα ἀκούοντα. Μεμνήσεται γὰρ αὐτῶν καὶ ἐν ᾅδου πρὸς Ὀδυσσέα ἐν τῇ ἀγορᾷ τῶν ψυχῶν.*

73) Hamilton, II. 15. Coghill, 46. Inghirami, VI. L, 5.

74) Des Skopas und Praxiteles würdig, s. Plin. *Hist. nat.* XXXVI. 4, 8. An diesem plastischen Bildwerke und namentlich an dem Kopfe der Niobe zeigt sich, dafs Lessing nicht den rechten Grund jener Verhüllung des Agamemnon bei Timanthes getroffen hatte, wenn er im *Laokoon* § 2. sagt, der unverhüllte Jammer, der dem Vater zukam, hätte sich durch Verzerrungen, die allezeit häfslich seyen, äufsern müssen, und so habe der Künstler durch die Verhüllung des Vaters der Schönheit ein Opfer gebracht. — Der Maler war wohl im Stande, einen gröfseren, doch nicht minder edlen Schmerz in die Züge des Vaters, als in die des Oheims Menelaus zu legen; aber als denkender Künstler (Plin. l. c.: *Timanthi plurimum adfuit ingenii. — Sunt et alia ingenii eius exemplaria*) wollte

bringt Antigone an dem unbeerdigt liegenden Polynikes auf dem Gemälde bei Philostrat[75]): es ist der Moment, wo sie den Leichnam umschlungen hat, und im Begriffe steht, ihn bei dem Grabe des Eteokles zu bestatten, um so die Brüder zu versöhnen, wie es noch möglich sey; ganz aufser sich, möchte sie in laute Klagen ausbrechen, aber sie beherrscht ihre Stimme, wohl aus Furcht vor den Ohren der Wächter; sie möchte noch Alles ringsum ansehen, aber ihr Blick haftet unwillkürlich an dem Bruder, zu dem sie auf das Knie niedersank. Rührend unter den Greueln des Mordes und der Zerstörung, ein Sinnbild unvergänglicher Treue, die nach langer Gemeinschaft des Lebens noch im Tode sich gleich bleibt, ist die Vereinigung der Leichen des Priamus und der Hekuba auf dem grofsen Gemälde des Polygnot in der Lesche zu Delphi[76]); heldenmüthig und im Geiste des Alterthums sittlichgrofs die dem erschlagenen Gatten in den Flammentod folgende Evadne, festlich zum freiwilli-

---

er den Eindruck des Ganzen durch die Verhüllung erhöhen, die das Bild des Vaterschmerzes der Phantasie des empfindenden Beschauers überliefs. Der Schlufs auf die Unvermögenheit des Künstlers, oder der Kunst überhaupt mag einer spätern Zeit angehören, wo der stärkere, heftigere Ausdruck der Affecten im Leben und noch mehr auf dem Theater nicht selten ans Widerliche grenzte. Das Vermögen, auch entstellte, krankhafte Gestalten und Züge schön und würdevoll darzustellen, wird den Griechischen Künstlern, namentlich von Plutarch in der *Unterweisung, wie der Jüngling die Dichter lesen soll* (Cap. 3.), und im *Symposiakon* (V. 1.) zugesprochen, indem derselbe die Statue der Jokaste und das Gemälde des Philoktet als Gegenstände, die man mit Vergnügen betrachten könne, dem widerlichen Anblicke der Krankheit und des Sterbens in der Natur entgegensetzt. Auch ist auf dem von Philostrat (dem Jüngern, Cap. 17.) beschriebenen Bilde nur der Fufs des Philoktet verdeckt, sein Haupt und Angesicht aber mit allen Zügen des Schmerzes und Elendes dargestellt. Nach dem Allen ist also die Verhüllung des Agamemnon bei Timanthes aus der weisen Berechnung des sittlichen Eindrucks hervorgegangen. — Man vergleiche mit dem Gesagten auch die sterbende Mutter mit dem Säugling, von Aristides aus Theben, dem Zeitgenossen des Apelles, Plin. *Hist. nat.* XXXV. 36, 19.

75) *Icon.* II. 29.

76) Pausan. X. 27. nach der Textberichtigung und Erklärung Böttigers in der *Archäologie der Malerei*, 1. Bd. S. 334. Mir scheint jedoch nach jener Stelle Priamus allein ohne seine Gattin dargestellt zu seyn.

gen Opfer geschmückt[77]; gröfser jedoch und noch herrlicher der Tod des Thebaners Menekõos, der auf den Ausspruch des Sehers Tiresias hin die Götter ehrt und das Vaterland rettet[78]. Das heilige Gefühl der keuschen Zucht und das zarte Geheimnifs der Schaam tritt nicht weniger ehrwürdig aus dem Bilde der Cassandra in der Lesche zu Delphi, die, von Ajax geraubt und geschändet, am Fufse des Altars sitzt und das entweihte Bild der Minerva in ihrem Schoofse hält[79], als aus dem Herculanischen Gemälde[80], auf welchem Hippolyt die unziemlichen Anträge seiner Stiefmutter verwirft, und aus jenem Vasenbilde, wo die Grazie den Werbungen des Traumgottes entflieht[81], hervor. Am entschiedensten ist überhaupt die Grundbedingung wahrer Ausbildung der ethischen Verhältnisse, die freie That und Gesinnung, in dem Herakles am Scheidewege ausgesprochen: ein Gegenstand, der ohne Grund von Einigen der Darstellung eines von Millingen herausgegebenen Vasengemäldes abgesprochen wird[82]. Um desto häufiger und unleugbarer sind dagegen die einfachen und zusammengesetzteren Darstellungen der Folgen des Unrechts, und nicht blofs der äufseren, gegenwärtigen oder zukünftigen, sondern auch der innerlichen im Gewissen. Auf dem einen Gemälde in der Delphischen Lesche stellte Polygnot den Untergang Iliums und die Ermordung der Familie des Priamus als die Strafe für den

---

77) *Icon.* II. 30.: *Εἰς αὐτὸ τὸ πῦρ ἵεται, οὔπω τὸν ἄνδρα ἔχειν ἡγουμένη, εἰ μὴ καὶ αὐτὴν ἔχοι. — Δοκεῖ δ' ἂν μοι καὶ τὴν κεφαλὴν ὑποσχεῖν τῷ σκήπτῳ ὑπὲρ τοῦ Καπανέως. Οἱ δὲ Ἔρωτες, ἑαυτῶν ποιούμενοι τὸ ἔργον, τὴν πυρὰν ἀπὸ τῶν λαμπαδίων ἅπτουσι. Καὶ τὸ πῦρ οὔ φασι χραίνειν, ἀλλ' ἡδίονί τε καὶ καθαρωτέρῳ χρήσεσθαι, θάψαντες αὐτῷ τοὺς καλῶς χρησαμένους τῷ ἐρᾶν.*

78) Philostr. *Icon.* I. 4.

79) Pausan. X. 26. Lucian (*Imagg.* c. 7.) rühmt eben an dieser Cassandra des Polygnot aufser den schönen Augenbrauen auch das sanfte Roth der Wangen (*παρειῶν τὸ ἐνερευθές*), das Zeichen der Verschämtheit.

80) *Antichita d'Ercolano*, III. 15.

81) Hamilton, III. 28.

82) Coghill, Taf. 25.

Tod des Achilles dar, welchen sein Sohn Neoptolemus blutig rächt [83]; auf dem andern Bilde, der Unterwelt, ist namentlich die Bestrafung des Frevels der Kinder gegen die Eltern und die des Tempelraubes hervorgehoben [84]. Auf Reliefs erscheint unter seinen sterbenden Söhnen die Gestalt des Oedipus, aus dem Boden hervorsteigend und den Vaterfluch wiederholend [85]. Orest, von den Eumeniden verfolgt, sucht Ruhe und flüchtet sich in das Heiligthum der Gottheit [86]. Die erste Hülfe giebt ihm Pallas durch ihren Rath [87]; die völlige Sühnung findet er bei dem Pythischen Gotte [88].

Mit besonderer Reinheit sind die sittlichen Ideen in den Darstellungen aus der Mythe von Eros und Psyche ausgesprochen, und es tritt in denselben die ursprüngliche Bedeutung der Sage vollkommen hervor, während sie sich unter den Händen des Apulejus in ein bloſses Mährchen verwandelt hat [89]. Vornehmlich sind die Prüfungen der Psyche, ihre Leiden und Läuterungen, und, wie in der schönen Gruppe zu Florenz, ihre selige Wiedervereinigung mit Eros Gegenstand der bildenden Kunst geworden [90]. Aehnliche Beziehung schlieſsen auch unzählige Darstellungen der Weihe und mystischen Reinigung in den Bildern aus dem Kreise der Demeter und des Dionysos in sich [91].

So war die Griechische Kunst sittlich, einmal schon durch die wohlgefällige und würdige Darstellung menschlichen Lebens und menschlicher Persönlichkeit, durch die

83) Pausan. X. 25 sqq.

84) A. a. O., Cap. 28.

85) Inghirami, I. 93 und 94.

86) Hamilton, III, 32. Coghill, 29.

87) Hamilton, III. 33. Millin, CLXXI. 623. 624. CLXX. 622.

88) Hamilton, II. 16. Millin, CLXXI. 623.

89) Hirt, über diesen Mythus, in den *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften* v. J. 1812 und 1813.

90) S. die Abbildungen bei Hirt a. a. O., Millin, XLI. 198. XLVI. 343. XLVII. 196. 197., Creuzer, Taf. XXXVII. LIII. 3.

91) U. a. bei Hamilton, II. 31. 37. 38., Inghirami, II. 27. 28. 29. 30. V. 19.

Vergegenwärtigung der verschiedenartigsten Momente des Daseyns und Schicksals, durch den Ausdruck der mannichfaltigsten Charactere und Gemüthsstimmungen; sodann aber auch durch den Adel dieser Darstellungen, durch den Hauch sittlicher Würde, welchen sie über ihre Gestalten verbreitete, durch die Vorliebe zu Darstellungen edler Persönlichkeit in Göttern und Menschen, durch die Andeutung tiefer Ideen des reineren Gottesbewufstseyns und sittlichen Gefühles. Wie sich in dem der Griechischen Kunst überhaupt eigenthümlichen Geiste einer lebensvollen und von geistigem Ausdrucke beseelten Darstellung einzelne Ausgezeichnete als berühmtere Seelenmaler, Characterbildner hervorthaten, wie **Polygnot**[92]), **Aristides**[93]), **Timanthes**[94]): so war überhaupt die Darstellung des edleren Characters und der Ausdruck der würdigsten Gemüthsstimmung, die Bildung sittlicher Schönheit in hohen Idealen das Ziel des Strebens Griechischer Kunst. Die Götterbilder waren ohnehin, als Urbilder menschlicher Persönlichkeit, mit dem höchsten Aufwande einsichtsvoller und begeisterter Kunst über das Gewöhnliche und Ordentliche hinausgerückt. Dio **Chrysostomus** läfst den **Phidias** von seiner Statue des Olympischen Zeus also sprechen, dafs er getrachtet habe, darin den milden, erhabenen Gott des Friedens zu schildern, der mit Wohlgefallen auf das friedfertige und einträchtige Griechenland hinschaue, ernst und huldreich, als den Geber aller guten Gaben, den gemeinsamen Vater, Helfer und Beschirmer der Menschen, so weit es dem Sterblichen vergönnt

---

92) **Aristot.** *Polit.* VIII. 5.: *Τὰ τοῦ Πολυγνώτου, κἂν εἴ τις ἄλλος τῶν γραφέων ἢ τῶν ἀγαλματοποιῶν ἐστιν ἠθικός. Poët.* 6.: *ὁ Πολύγνωτος ἀγαθὸς ἠθογράφος.*

93) **Plin.** *Hist. nat.* XXXV. 36, 19.: *Is enim primus* (?) *animum pinxit et sensus hominis expressit, quae vocant Graeci ἤθη, item perturbationes.*

94) **Plin.** *Hist. nat.* XXXV. 36, 6. Will man auch die Worte: *in omnibus eius operibus intelligitur plus semper quam pingitur*, und: *Timanthi vel plurimum adfuit ingenii*, mehr von geistvoller Composition und Anordnung verstehen, so deutet um desto bestimmter das angeführte Beispiel des Opfers der Iphigenia auch auf die Gabe der Characteristik.

war, ihn zu denken und sofort die göttliche und überschwengliche Seele im Bilde darzustellen [95]). Und nachdem er die einzelnen Eigenschaften der obersten Gottheit und ihre Andeutungen auf dem Bilde aufgezählt, setzt er wieder hinzu, dafs er solches Alles nach bestem Vermögen im Bilde auszudrücken versucht, während er es in Worte und Namen zu fassen nicht im Stande sey [96]). Auch **Cicero** sagt: „Es hatte jener Künstler, als er seinen Jupiter oder seine Minerva bildete, nicht etwa Jemanden vor sich, dem er sein Werk ähnlich zu machen suchte, sondern in seiner Seele lag das herrliche Urbild einer Schönheit, auf das er unverwandt hinschaute und nach dessen Zügen er Kunst und Hand richtete [97]).“ Eben so verhielt es sich aber auch mit menschlichen Gegenständen der künstlerischen Darstellung: auch hier strebten die Künstler in der Individualisirung nach dem Ausdrucke des Edlen, Vollkommenen, Idealen. Waren es doch die Trefflichsten im Volke, denen man Standbilder errichtete [98]) und deren körperliche Schönheit durch den Adel der Seele erhöht war, só dafs die Kunst eigentlich zunächst nur darum sich zu bemühen hatte, den höheren sittlichen Character der Gestalt und des Angesichtes in seinem schönsten Momente, wo die Natur selbst sich zur idealen Blüthe gehoben hatte, aufzufassen. Daher spricht auch **Plinius** von einem Bildhauer, **Ctesilaus**, der die Statue des Perikles Olympius auf eine dieses Beinamens würdige Weise verfertigt habe, und setzt mit einem Blicke auf alle dergleichen Leistungen der Kunst, worin das Hohe, Edle, Rühmliche an Heroen und Patrioten zum Vorschein kommt,

---

95) *Orat.* XII, p. 215. D. (Lutet. 1604.): *Εἰρηνικὸς καὶ πανταχοῦ πρᾶος· οἷος ἀστασιάστου καὶ ὁμονοούσης τῆς Ἑλλάδος ἐπίσκοπος· ὃν ἐγὼ — — ἱδρυσάμην ἥμερον καὶ σεμνὸν ἐν ἀλύπῳ σχήματι καὶ βίου καὶ ζωῆς, καὶ ξυμπάντων δοτῆρα τῶν ἀγαθῶν, κοινὸν ἀνθρώπων καὶ πατέρα καὶ σωτῆρα καὶ φύλακα, ὡς δυνατὸν ἦν θνητῷ διανοηθέντι μιμήσασθαι τὴν θείαν καὶ ἀμήχανον ψυχήν.*

96) p. 216. D.: *Ταῦτα μὲν οὖν, ὡς οἷόν τε ἦν, ἐμιμησάμην, ἅτε οὐκ ἔχων ὀνομάσαι.*

97) Cic. *Orator*, cap. 2.

98) Plin. *Hist. nat.* XXXIV. 9.

hinzu, diefs sey das Wunderbare bei dieser Kunst, dafs sie edle Männer noch edler gemacht habe[99]). Aristoteles macht, wie unter den tragischen und epischen Dichtern[100]), so unter den Malern einen Unterschied, indem er dem Polygnot, den er auch anderwärts in dieser Beziehung dem Zeuxis vorzieht[101]) und dem Pauson entgegensetzt[102]), die veredelte Darstellung menschlicher Charactere zuschreibt[103]). Derselbe redet auch von den Porträtmalern, dafs der Tragödiendichter sie bei der Behandlung der menschlichen Leidenschaften und Affecte zum Vorbild nehmen dürfe, sofern sie, indem sie eine eigenthümliche Gestalt zu zeichnen haben, dieselbe, während sie diese ähnlich machen, doch zugleich verschönern[104]). Und wenn es nun Polyklet war, dessen Amazone den Preis vor der des Phidias davon getragen hatte[105]) und dessen Canon für die nachlebende Künstlerwelt Gesetz und Muster war; wenn vornehmlich Lysippus,

---

99) Plin. *Hist. nat.* XXXIV. 19, 14.: (Fecit) *Olympium Periclem, dignum cognomine. Mirumque in hac arte est, quod nobiles viros nobiliores fecit.* Vergl. Schorn, *Studien*, S. 253.

100) *Poët.* 26.: *Σοφοκλῆς ἔφη, αὐτὸς μὲν οἵους δεῖ ποιεῖν, Εὐριπίδην δὲ οἷοί εἰσι.* Cap. 2.: *Ὅμηρος μὲν βελτίους, Κλεοφῶν δὲ ὁμοίους, Ἡγήμων δὲ ὁ τὰς παρῳδίας ποιήσας πρῶτος, καὶ Νικοχάρης ὁ τὴν Δηλιάδα, χείρους (μιμεῖται).*

101) *Poët.* 6.: *Ὁ μὲν γὰρ Πολύγνωτος ἀγαθὸς ἠθογράφος· ἡ δὲ Ζεύξιδος γραφὴ οὐδὲν ἔχει ἦθος.*

102) *Polit.* VIII. 5.: — *δεῖ μὴ τὰ Παύσωνος θεωρεῖν τοὺς νέους, ἀλλὰ τὰ Πολυγνώτου* —.

103) *Poët.* 2.: *Ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας, ἀνάγκη δὲ τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φαύλους εἶναι·* — *ἤτοι βελτίονας ἢ καθ' ἡμᾶς, ἢ χείρονας, ἢ καὶ τοιούτους ἀνάγκη μιμεῖσθαι. ὥσπερ οἱ γραφεῖς, Πολύγνωτος μὲν κρείττους, Παύσων δὲ χείρους, Διονύσιος δὲ ὁμοίους εἴκαζε.* Was den Pauson hier und in der früheren Stelle betrifft, so ist er wohl mit Böttiger (*Archäologie der Malerei*, S. 266.) als Carricaturenmaler zu nehmen, so wie in dieser Beziehung der von Müller ihm beigelegte Name „Maler der Häfslichkeit" (*Archäologie der Kunst* § 137.) zu verstehen, wobei seine Bilder den unerfahrnen Jünglingen schädlich seyn konnten, ohne dadurch an künstlerischer Bedeutung und sittlichem Werthe für die Erwachsenen zu verlieren.

104) *Poët.* 15.. — *ὁμοίους ποιοῦντες, καλλίους γράφουσιν.*

105) Plin. *Hist. nat.* XXXIV. 19. Prooem.

der in den Bildnissen Alexanders des Grofsen und seiner Feldherrn die höchste Aehnlichkeit erreichte[106]), darin nicht blofs die gewöhnliche Wirklichkeit, sondern den Wiederschein des Höhern und Göttlichen in Gestalt und Zügen, den idealen Lebensmoment der Erscheinung zu geben wufste[107]); wenn in der Malerei Parrhasius, dessen Athenischer Demos und Anderes zu den ersten Characterbildern zu rechnen[108]), gleichfalls als Gesetzgeber in der Darstellung der Götter und Heroen angesehen wird[109]): nun so mögen uns diese für den sittlich idealen Character der Griechischen Kunst einstehen und darin die ethische Weihe, von welcher die Darstellungen derselben durchdrungen waren, in das hellste Licht stellen.

Es gehört aber, um den sittlichen Character der Griechischen Kunst zu vollenden, noch ein Gedoppeltes hieher: die Allegorie sittlicher Vorstellungen und die Symbolik der Natur im engeren Sinne. Zwar sind nach der vorangeschickten Entwickelung der mythischen Religionsansicht unter den Griechen schon die einzelnen Götter: Zeus, Apollon, Pallas, Dionysos u. s. w., Personificationen physischer Kräfte und moralischer Begriffe: aber die Kunstmythologie der Griechen führt noch aufserdem eine Reihe von Gestalten auf, welche zur persönlichen Einkleidung ideeller und ethischer Beziehungen, Verhältnisse und Vorstellungen dienen. So stand im Heiligthume zu Olympia die Charis neben dem Zeus, die Nike auf dessen Hand, Gerechtigkeit, Friede und gutes Gesetz zu seinen Häupten[110]). Polygnot in seinem Gemälde der Unterwelt stellt die göttliche Strafgerechtigkeit als Vorläuferin der späteren Erinnyen, die Poine, dar, wie sie dem

106) Plin. XXXIV. 19, 6. Vell. Paterc. I. 11, 3.

107) Plin. a. a. O.: *vulgoque dicebat* (sc. Lysippus), *ab illis* (sc. veteribus) *factos, quales essent homines, a se, quales viderentur esse.* Vergl. Schorn, *Studien*, S. 327 f.

108) Plin. *Hist. nat.* XXXV. 36, 5.

109) Quintil. *Inst.* XII. 10.: *Ille vero ita circumscripsit omnia, ut eum legumlatorem vocent, quia Deorum atque heroum effigies, quales ab eo sunt traditae, caeteri, tanquam ita necesse sit, sequuntur.*

110) Pausan. V. 11.

Tempelschänder den Giftbecher reicht[111]). Parrhasius malte das Athenische Volk so sinnreich, dafs er alle widerstreitende Eigenschaften und Launen, Vorzüge und Fehler desselben anzudeuten suchte[112]). Von Apelles ist jenes berühmte Bild, die Verleumdung genannt, auf welchem als allegorische Figuren Wahrheit und Betrug, Dummheit, Argwohn, Cabale, Angeberei und Reue erscheinen, und sich durch die Handlung, in welcher sie begriffen sind, wechselseitig erklären[113]). So mag auch des Praxiteles Gruppe, die weinende Matrone und lachende Hetäre, eine Allegorie gewesen seyn[114]). Eben so die Bilder der Tugend von Euphranor[115]) und Aristolaus[116]), des Letztern Darstellung des Athenischen Pöbels[117]), des Aristophon Leichtgläubigkeit und Betrug[118]), des Hippias Freundschaft und Eintracht[119]), die Tragödie und Komödie des Echion[120]) u. a. m. Auf erhaltenen Bildwerken erkennt man die Siegesgöttin[121]), die Hoffnung[122]), die Nemesis[123]) u. a. m.; und zu dem Herrlichsten dieser Art mag die

111) Pausan. X. 28.

112) Plin. *Hist. nat.* XXXV. 36, 6.: *Pinxit Demon Atheniensium, argumento quoque ingenioso: debebat* (nach Sillig S. 320. richtiger, als: *volebat*) *namque varium, iracundum, iniustum, inconstantem, eundem exorabilem, clementem, misericordem, gloriosum, excelsum, humilem, ferocem fugacemque et omnia pariter ostendere.* Vergl. *Kunstblatt*, 1820. N. 11.

113) Lucian. *Non temere credendum esse delationi*, c. 5. Vergl. Tölken, *Apelles und Antiphilus*, in Böttigers *Amalthea*, III. S. 113 ff. Derselbe, *Ueber das verschiedene Verhältnifs der antiken und modernen Malerei zur Poesie*, S. 16.

114) Plin. *Hist. nat.* XXXIV. 19, 10.

115) A. a. O. § 16.

116) A. a. O. XXXV. 36, 31.

117) A. a. O.

118) A. a. O. § 32.

119) A. a. O. § 35.

120) A. a. O. § 9.

121) *Antichità d'Ercolano*, II. 40. Zahn, III. 24. IX. 88.

122) *Antichità d'Ercolano*, III. 27.

123) *Antichità d'Ercolano*, III. 10.

Allegorie gymnischer Jugendbildung auf dem von Philostrat beschriebenen Gemälde der Palästra gehört haben[124]). Noch mehr wurde es später unter den Römern zum Gebrauche, Eigenschaften, Zustände, Tugenden und Schicksale, moralische und andere Begriffe, theils im Allgemeinen, theils mit besonderer Beziehung auf einzelne Menschen: Consuln, Imperatoren, Cäsaren u. s. w., persönlich darzustellen, namentlich auf Münzen und geschnittenen Steinen[125]).

Noch mehr erweitert sich der Kreis der sittlichen Beziehungen der Griechischen Kunst, wenn man in Erwägung nimmt, dafs bei der religiösen Weltansicht der Griechen die Natur von göttlichen Kräften allenthalben beseelt ist, und durch dieselbe die Götter auf allerlei Weise mit den Menschen in Berührung treten. Das Göttliche selbst aber erschien ihnen immer nur in menschlicher Persönlichkeit, und so gewann auch das Leben und Wirken der Natur in der Phantasie des Dichters und unter der Hand des bildenden Künstlers menschliche Gestalt. Land und Meer, Berg und Thal, Flufs und Quell, Wald und Wiese, Heimath und Fremde, Stadt und Burg — Alles verwandelt sich in menschliche Wesen, welche mit menschlicher Empfindung beseelt auftreten, die Handlungen und Schicksale der Götter und Menschen begleiten, oder sogar in dieselben fördernd und hemmend eingreifen. Unter den Bildern, die Panänus, der Bruder des Phidias, an dem Throne des Olympischen Zeus malte, sind die Figuren von Griechenland und der Insel Salamis aufgeführt, deren letztere der erstern als Zeichen des berühmten Seesieges den Schmuck der Persischen Schiffe darreicht[126]). Auf dem Gemälde, auf welchem Herakles seinen Sohn Telephus, gesäugt von der Hirschkuh, findet, steht die Arkadische Landschaft, in welcher solches geschah, als ein stattliches Weib, mit Blumen und Früchten bekränzt,

---

124) *Icon.* II. 33.

125) Tölken, *Verhältnifs der antiken und modernen Malerei zur Poesie*, S. 15 ff. Müller, *Archäologie der Kunst*, § 406.

126) Pausan. V. 11.

einen Baumast in der Hand und zur Seite einen gefüllten Korb[127]). Der Berg Olympus, als Mensch, sieht mit Lachen der frühen Entwickelung des schlauen Sinnes in dem Knaben Hermes zu[128]). Dagegen klagt der Cithäron, gleichfalls in menschlicher Gestalt, bei der Geburt des Dionysos, wegen der nun bald folgenden Trauerfälle, und der Epheukranz will ihm vom Haupte fallen; denn die Furie Megära pflanzt neben ihm eine Fichte, den Baum der Trauer, in der Ahnung des Mordes, den eine Mutter in Bacchischer Wuth an ihrem eigenen Sohne, Pentheus, vollbringen wird[129]). So ist auch auf einem andern Gemälde bei Philostrat[130]), wie auf Reliefs, der Tod des Hippolytus dargestellt, von dessen Umgebung der Redner sagt: „Dir, züchtiger Jüngling, ist zwar Unrecht von der Stiefmutter angethan, noch gröfseres aber von dem Vater. Daher auch die Kunst hier einen Jammer um dich erhoben hat, durch die Darstellung ihrer Klage. Denn diese Warten, wo du mit Diana zu jagen pflegtest, zerfleischen sich die Wangen in Gestalt von Frauen, die Anger, als frische Jünglinge, welche du rein zu nennen pflegtest, lassen deinetwegen ihre Blumen welken. Auch die Nymphen, deine Tränkerinnen, welche aus diesen Quellen hervorgetreten, zerraufen ihr Haar, indem sie Thränen aus ihren Augen fliefsen lassen[131])." Diese und ähnliche Belege, deren eine gröfsere Anzahl von Tölken aufgestellt wird[132]), sind auch später durch die Anfänge landschaftlicher Malerei, wie sie namentlich auf Herculanischen und Pompejischen Wandgemälden zum Vorschein kommt, nicht verdrängt worden. Nur der animalische Organismus, verwandt mit der menschlichen Gestalt, so wie der Annäherung an sittliche Empfindung fähig, fand unter den Gegenständen der bildenden Kunst

127) *Antichità d'Ercolano*, I. 6.

128) Philostr. *Icon.* I. 26.

129) *Icon.* I. 14.

130) *Icon.* II. 4.

131) *ἀποβλύζουσαι τῶν ὀμμάτων ὕδωρ*, so verbessert Jacobs aus Analogieen das vulgäre *μαζῶν*, welches durchaus unkünstlerisch ist.

132) *Verhältnifs der Malerei zur Poesie*, S. 9 ff.

frühe Aufnahme und sorgfältige Nachbildung. Myrons Kuh[133]), der Adler des Leochares[134]), die Pferde des Calamis[135]), der Wolf im Belvedere, die Pferdeköpfe vom Parthenon, die Venetianischen Rosse und Löwen sind mit einem Verstand und Fleifse der Nachahmung gearbeitet, dafs die Stimmungen und Affecte des Thieres, der Character der Seele, daran hervortreten. Mehr oder weniger liegt namentlich auch den Zusammensetzungen menschlicher und thierischer Körpertheile, den animalischen Zeichen der Bacchischen Jünglinge u. a. m. eine sittliche Bedeutung des abgestuften Ueberganges vom Edlen zum Unedlen und Niedrigen in Ernst und Scherz zum Grunde.

Sehen wir auf das Bisherige zurück, so ist uns der sittliche Character der Griechischen Kunst aus der mythischen Entwickelung der Naturreligion hervorgegangen. Die Religion ist es daher auch zunächst, in deren Dienste geschäftig, von deren Weihe umflossen die bildende Kunst erscheint, indem sie die Heiligthümer mit Götterbildern und mythischen Darstellungen füllt, und auch Bildnisse der Menschen in die heiligende Nähe der Tempel stellt. Die Götter selbst haben Wohlgefallen an den Werken der Kunst: sie lieben nicht allein die ältesten Bilder, in welchen der fromme Glaube der Vorzeit mit rohen, starren Zügen ihre Gestalt darzustellen versucht hatte, und weshalb sie bisweilen eine Veränderung dieser Form mifsbilligen, sondern betrachten auch mit Huld und Vergnügen die begeisterten Werke späterer Meister[136]). Sie verleihen dem sterblichen Geschlechte die Gabe der Kunst, wie Pallas den Rhodiern[137]). Sie segnen und schirmen die Ausführung

---

133) Plin. *Hist. nat.* XXXIV. 10, 3. Göthe, *Myrons Kuh*, in dessen *Werken*, Bd. 39. S. 279 ff.

134) Plin. a. a. O. §. 17.

135) Plin. a. a. O. § 11.

136) Dio Chrysostomus (*Orat.* XII. p. 200.) nennt die Jupiterstatue des Phidias: πάντων, ὅσα ἐστὶν ἐπὶ γῆς ἀγάλματα, κάλλιστον καὶ θεοφιλέστατον.

137) Pindar. *Olymp.* VII. 63 sqq.

von Kunstwerken, wie dieselbe Göttin bei dem Bau der Propyläen den fleifsigen Meister, der herabgestürzt ohne Rettung schien, durch ein Heilmittel, das sie im Traumgesichte dem Perikles eröffnet hatte, schnell und leicht herstellte, dafs die frommen Athener merkten, „die Göttin stehe nicht fern, lege vielmehr selbst mit Hand an das Werk und helfe es vollenden[138].“ Sie bestrafen den Frevler, der sich an den Werken der Kunst vergreift[139]. Sie nehmen sich des verkannten und gekränkten Künstlers an, wie in Sicyon, weil die Kretensischen Bildhauer, Dipönus und Scyllis, aus Unmuth über die ihnen widerfahrene Behandlung noch vor Vollendung der ihnen übertragenen Götterbilder fortgegangen waren, Dürre und Hungersnoth ausbrach, bis, auf den Rath des Pythischen Apollo, die Künstler zurückberufen jene Werke ausgeführt hatten um gebührenden grofsen Lohn[140]. Sie selbst offenbaren sich dem Künstler, steigen zu ihm aus ihren Höhen hinab, oder ziehen ihn empor, damit er sie schaue und das Geschaute in seinen Werken darstelle[141]. Daher ward auch die Kunst mit einer frommen Ehrerbietung betrachtet, und wie sich diese Ansicht von den Vätern auf die Enkel vererbt hatte, so erstreckte sie ihre Weihe nicht blofs auf Darstellungen des Göttlichen, sondern auch auf Menschenbilder[142]. Wie konnte nun, da innere und äufsere Momente günstig zusammenwirkten, den erhabenen Werken der gottgeweiheten Kunst ein religiöser Eindruck, eine höhere Macht über die Gemüther fehlen? Sie waren ein holder und werther Anblick, ein Ge-

---

138) Plutarch. *Vita Periklis*, 13.

139) Dio Chrysost. *Orat.* XXX. p. 340.

140) Plin. *Hist. nat.* XXXVI. 4, 1.

141) Philostrat. *Vita Apollonii Tyan.* VI. 9. *Anthol. Epigr.* IV. 6.:
"Η θεὸς ἦλθ' ἐπὶ γῆν ἐξ οὐρανοῦ εἰκόνα δείξων,
Φειδία, ἢ σύ γ' ἔβης τὸν θεὸν ὀψόμενος;

142) Cic. *Act.* II. c. *Verrem*, *Orat.* II. c. 65. § 158.: *Apud omnes Graecos hic mos est, ut honorem hominibus habitum in monimentis huiusmodi nonnulla religione Deorum consecrari arbitrentur.* — § 159.: *Videbam, apud eos quum essem, et religionem esse quandam in his rebus, a maioribus traditam.*

genstand wonnevoller Betrachtung für Griechen und Barbaren[143]); ein Trost den Leidenden, um alle Kümmernisse des Lebens zu vergessen[144]); ein festes Band, das die religiösen Vorstellungen der Menge zusammenhielt[145]) und über das Gemeine emporzog[146]). Auch der gebildete Mann ward erschüttert und zu frommen Thaten und Bezeigungen gegen die Gottheit hingezogen durch den Anblick ihrer Bilder[147]); und der Weltweise sagt zu seinen Schülern von dem Zeus des **Phidias** in Olympia: „Ihn nicht gesehen zu haben vor dem Tode, halte Jeder für ein Unglück[148]).“

Auf der andern Seite war das Wohlgefallen der Griechen an der Kunst, die eigenthümliche Form und Auswahl ihrer Darstellungen und der sittliche Einfluſs derselben auch aus einem patriotischen Interesse hervorgegangen. Die Griechischen Götter in ihrem Unterschiede von jenen des Orients und Aegyptens waren Repräsentanten der Griechischen Na-

---

143) Dio Chrysostomus (*Orat.* XII. p. 208. D) nennt den Zeus des Phidias: *ἡδὺ καὶ προσφιλὲς ὅραμα καὶ τέρψιν ἀμήχανον θέας πᾶσιν Ἕλλησι καὶ βαρβάροις.*

144) Dio Chrys. (a. a. O. p. 209. A B), nachdem er in seiner rednerischen Weise ausgeführt, daſs auch die Opferthiere und wilde Thiere, wenn sie diesen Anblick genössen, sich willig zum Opfer darböten und ihre Wildheit ablegten, fährt also fort: *Ἀνθρώπων δὲ, ὃς ἂν ᾖ παντελῶς ἐπίπονος τὴν ψυχὴν, πολλὰς ἀπαντλήσας συμφορὰς καὶ λύπας ἐν τῷ βίῳ, μηδὲ ὕπνον ἡδὺν ἐπιβαλλόμενος, καὶ ὅς, δοκεῖ μοι, κατεναντίον στὰς τῆςδε τῆς εἰκόνος, ἐκλαθέσθαι πάντων, ὅσα ἀνθρωπίνῳ βίῳ δεινὰ καὶ χαλεπὰ οἴεται παθεῖν. Οὕτω σύγε ἀνεῦρες καὶ ἐμηχανήσω θέαμα, ἀτεχνῶς*
Νηπενθές τ' ἄχολόν τε κακῶν ἐπίληθες ἁπάντων. (Odyss. IV. 221.)

145) Dio Chrysostom. (p. 210. D) in der Anrede an Phidias: *Τῷδε τῷ φάσματι θεσπέσιον καὶ λαμπρὸν ἀπέδειξας, ὡς μηδένα τῶν ἰδόντων δόξαν ἑτέραν ἔτι λαβεῖν ῥᾳδίως.*

146) Quintil. *Inst.* XII. 10: *cuius* (sc. Jovis Olympii) *pulchritudo adjecisse aliquid etiam receptae religioni videtur: adeo maiestas operis Deum aequavit.*

147) Liv. XLV. 28.: (Paulus Aemilius) *Olympiam ascendit. Ubi et alia quidem spectanda visa, et, Jovem velut praesentem intuens, motus animo est. Itaque, haud secus quam si in Capitolio immolaturus esset, sacrificium amplius solito apparari iussit.*

148) Arrian. *Dissertat. Epictet.* I. 6.

tionalität, wie solche sich auf gleiche Weise in Religion und Sitte, Denkart und Lebensweise geltend macht. So wurden nun auch ihre Götterbilder Mittelpuncte eines vaterländischen Gemeinwesens: um den Zeus in Olympia versammelten sich die Stämme des Griechischen Volkes[149]; die Minerva Polias auf der Burg zu Athen, die man an Helmbusch und Speer schon vom fernen Vorgebirge Sunium aus erkannte[150], lud den Seefahrer zur Einkehr in die schönen gastlichen Räume der ihrem Schutze anvertrauten Stadt. Ueberhaupt diente die Kunst dem öffentlichen Leben[151], von Königen und Völkern gesucht[152], so dafs es auf der einen Seite des Patrioten Ehrensache war, die Heimath durch Werke der Kunst zu verherrlichen[153], auf der andern Seite Auszeichnung, durch die Hand des Künstlers zum Gedächtnisse der Nachwelt aufbewahrt zu werden[154]. Die Künstler selbst wetteiferten, die erhaltenen Aufträge zu ihrem wie des Vaterlandes Ruhme zu bestellen, und von einzelnen wird berichtet, dafs sie für die Ausführung grofser Werke die Belohnung ausgeschlagen[155], oder dieselben, weil kein Angebot ihnen der Arbeit angemessen däuchte,

---

149) Dio Chrys. ruft dem Künstler zu (*Orat.* XII. p. 210. A): *σὺ δὲ ἰσχύϊ τέχνης ἐνίκησας καὶ ξυνέλεξας τὴν Ἑλλάδα πρῶτον, ἔπειτα τοὺς ἄλλους.*

150) Pausan. I. 28.

151) Plin. *Hist. nat.* XXXV. 37.: *Omnis eorum ars urbibus excubabat.*

152) Plin. *Hist. nat.* XXXV. 1.: — *pictura, arte quondam nobili, tunc cum expeteretur a regibus populisque, et illos nobilitante, quos esset dignata posteris tradere.*

153) So Cimon und Perikles in Athen, Plutarch. *Vita Cimonis* c. 13. *Vita Periclis* c. 12. Auch durch Vermächtnisse, Cic. *Act.* II. c. *Verrem, Or.* II. c. 14. § 35.

154) Plin. XXXIV. 9.: *Omnium municipiorum foris statuas ornamentum esse coepere prorogarique memoria hominum et honores legendi aevo basibus inscribi, ne in sepulchris tantum legerentur.* Dio Chrysost. *Orat.* XXXI. p. 333 sq.

155) Plin. XXXV. 35.: *Polygnotus Thasius, — — Delphis aedem pinxit: hic et Athenis porticum, quae Poecile vocatur, gratuito, cum partem eius Micon mercede pingeret: unde maior huic auctoritas.*

umsonst hergeschenkt haben [156]). Dafür galten sie nun auch als ein Gemeingut der Erde [157]), und waren Freunde der Edelsten im Volke [158]), Günstlinge der Mächtigen [159]). Sie wurden reichlich belohnt, herrlich geehrt, so dafs dem grofsen Maler Polygnot, der so uneigennützig zur Ehre der Götter und zum Vergnügen der Nation gearbeitet, von den Amphiktyonen dieselbe Auszeichnung zuerkannt wurde, wie dem Grammatiker Apollodor, nämlich in allen Städten Griechenlands, wohin er käme, auf Kosten der Stadt bewirthet zu werden [160]). Die Werke der Kunst, welche Hellenischer Schönheitssinn geschaffen und Ehrfurcht vor den Göttern, Liebe zum Vaterlande aufgestellt hatte, waren und blieben der Stolz dieser Nation [161]); sie galten ihr so hoch und theuer, dafs sie sich nicht freiwillig davon trennen konnte [162]), dafs der Raub dieser Schätze das Bitterste war, was ihr in den spätern Zeiten zugestofsen [163]). Die

---

156) Plin. XXXV. c. 36. § 2.: *Zeuxis — — donare opera sua instituit, quod ea nullo satis digno pretio permutari posse diceret, sicuti Alcmenam Agragantinis, Pana Archelao.*

157) A. a. O. c. 37.: *Pictor res communis terrarum erat.*

158) So Polygnot der Hausfreund und Rathgeber des Cimon. Plut. *Vita Cim.* c. 4. Phidias stand in gleichem Verhältnisse zu Perikles. Plutarch. *Vita Pericl.* c. 12. 13.

159) So waren Lysippus und Apelles Günstlinge Alexanders des Grofsen. Arriani *Exped. Alex.* I. 16. Plin. XXXV. 36. § 12.

160) Plin. XXXV. 35.: *Siquidem Amphictyones, quod est publicum Graecorum concilium, hospitia ei gratuita decrevere.*

161) Cic. *Act. II. c. Verrem, Orat.* IV. § 132.: *Hic ornatus, haec opera atque artificia, signa, tabulae pictae Graecos homines nimio opere delectant.*

162) A. a. O. § 133.: *Nulla unquam civitas, tota Asia et Graecia, signum ullum, ullam tabulam pictam, ullum denique ornamentum urbis sua voluntate cuiquam vendidit.*

163) A. a. O. § 132.: *Quum multas acceperint per hosce annos socii atque exterae nationes calamitates et iniurias, nullas Graeci homines gravius tulerunt nec ferunt, quam huiuscemodi spoliationes fanorum atque oppidorum.* — § 135.: *Verum illud est, quamobrem haec commemorem, quod existimare vos hoc volo, mirum quendam dolorem accidere iis, ex quorum urbibus haec auferantur.*

bildenden Künste selbst aber erhielten die gröfste Anerkennung ihres nationalen Werthes dadurch, dafs auch sie, wie die musikalischen, zu den öffentlichen Wettkämpfen zugelassen waren. So ward Panänus bei den Pythischen Spielen von Timagoras, dem Chalcidenser, überwunden[164]; auch bei den Isthmischen Spielen wetteiferten die Maler mit ihren Werken[165]; bei den Heräen zu Samos siegte Timanthes mit dem Bilde des Telamonischen Ajax über den Parrhasius[166], und in einem ähnlichen Preiskampfe für das Heiligthum der Ephesinischen Diana mufsten die Amazonen des Phidias, Ctesilaus, Cydon und Phradmon der des Polyklet weichen[167].

Diese mit dem Leben des Volkes verwachsene Liebe und Anschauung der Kunst rief in den Gemüthern einen Nachklang der Gesinnungen und Tugenden derer hervor, die man in Standbildern und auf Gemäldescenen vor Aller Augen gestellt hatte; einen Antrieb zur Tugend und zu göttlichen Gedanken empfanden dabei die Edlen[168] und sollte auch das Volk immer mehr dadurch erhalten[169]. Daher nannten die Griechen den Künstler einen Darsteller und Lehrer der Wahrheit[170]; sie verglichen die bildende Kunst mit der

---

164) Plin. *Hist. nat.* XXXV. 35.

165) A. a. O.

166) A. a. O. c. 36. § 5.

167) Plin. XXXIV. 19.

168) Senec. *Epist.* 64.: *Quidni ego magnorum virorum et imagines habeam incitamenta animi et natales celebrem?* Sallust. *Bell. Iugurth.* c. 4.: *Saepe audivi, Q. Maxumum, P. Scipionem, praeterea civitatis nostrae praeclaros viros solitos ita dicere, quum maiorum imagines intuerentur, vehementissime sibi animum ad virtutem accendi. Scilicet non ceram illam, neque figuram tantam vim in sese habere, sed memoria rerum gestarum eam flammam egregiis viris in pectore crescere, neque prius sedari, quam virtus eorum famam atque gloriam adaequaverit.*

169) Symmach. X. Ep. 25.: *Quia ornamentis bonorum incitatur imitatio, et virtus aemula alitur exemplo honoris alieni: hinc factum est, ut rusticis adhuc saeculis optimi quique civium manu et arte formati in longam memoriam mitterentur..*

170) Dio Chrysost. *Orat.* XII. p. 210 C: ἐξηγητὴς καὶ διδάσκαλος τῆς ἀληθείας.

Dichtkunst[171]), und schrieben ihr zu, was Herodot von Homer und Hesiod sagte, dafs man sich die Götter nur eben so denken müsse, erhaben und huldreich, wie sie von Phidias dargestellt seyen[172]). Die Menschen werden, wie Strabo sagt[173]), durch schöne Mythen zur Nacheiferung aufgemuntert, wenn sie die Dichter edle Thaten aus der mythischen Zeit erzählen hören, oder wenn sie Gemälde, Schnitzbilder oder sonstige plastische Kunstwerke schauen, welche solche Begebenheiten aus dem höchsten Alterthume darstellen; zur Warnung aber dient es ihnen, wenn sie die Strafen, die Schrecknisse, die Drohungen der Götter in Schilderungen oder in Abscheu erregenden Bildern erblicken. Wie nun auch einzelne Beispiele vorkommen, wie von dem tiefen Eindrucke des Mitgefühls kindlicher Liebe auf dem Gemälde der Pero, die im Gefängnisse ihrem Vater Cimon die Brust zur Nahrung reicht[174]), von der schnellen und bleibenden Besserung, welche der Anblick eines Bildes, worauf jener Polemo dargestellt ist, der einst nach durchschwärmter Nacht vor dem weisen Xenocrates beschämt den Kranz von seinem Haupte genommen und seine Lebensweise von nun an geändert hatte[175]), in der verderbten Seele eines Mädchens hervorbringt[176]): so giebt sich uns überhaupt auch nach dem Früheren ein sittlicher Zweck der Belehrung in der bildenden Kunst der Griechen zu erkennen, wie an den grofsen Gemälden des Polygnot, an den allegorischen Bildern des Apelles und Parrhasius u. s. w. Selbst zum Schulunterrichte scheint sie sich willig bequemt zu haben, wenn man die Ilische Tafel[177])

171) Dio Chrysost. *Orat.* XII. p. 210 sqq. Strab. *Geogr.* I. 2. Philostrat. iun. *Icon.* Prooem. Plutarch. *de poët. legendis*, c. 3.

172) Dio Chrysost. *Orat.* XII. p. 207. 210. Quintilian. *Institutt.* XII. 10.

173) A. a. O. — Man denke an die Laienbibel des Mittelalters.

174) Valer. Max. V. 4.

175) Valer. Max. VI. 9.

176) In den Gedichten Gregors von Nazianz, s. Franciac. Junius *de pictura veterum* p. 30.

177) Böttiger, *Archäologie der Malerei*, S. 286.

und die Gegenstücke zu dem Pinax des Cebes[178]) in Erwägung zieht.

III.

Bisher ist gezeigt worden, dafs überhaupt und von welchem Puncte aus, so wie in welcher Richtung ein sittliches Element in der bildenden Kunst der Griechen sich entwickelt habe. Es mufs nun dasselbe in seiner eigenthümlichen Ausbildung noch näher bestimmt, und demgemäfs die Grenze seiner Entwickelung nachgewiesen, die Ursache seiner Entartung aufgedeckt werden.

Der Einflufs der Naturreligion, auf deren Boden der Griechische Mythus und die Griechische Plastik und Malerei erwachsen sind, ist neben dem Sittlichen, welches sowohl Mythus als Kunst darbieten, und an demselben selbst nicht zu verkennen. Einmal dauern auch die ältern, rein symbolischen Vorstellungen und Gebilde neben denen einer jüngeren, mehr auf das ethische Gebiet übergetretenen Auffassungs- und Darstellungsweise fort. Einzelne Mythen bleiben ohnehin vorzugsweise der Naturseite zugewendet, wie u. a. Poseidon zumeist nur das Element des Wassers und des Meeres vorstellt, und als die wilde, tobende Naturkraft, welcher die Stürme und die Ungeheuer der See dienen, sich gewöhnlich den Rathschlüssen des Zeus widersetzt; ferner Dionysos, in welchem die sinnliche Seite der Natur mit ihren erfreuendsten Gaben und heitersten Wirkungen hervortritt. Auch sonst, aufser in seltenern Fällen, wie bei Pallas, Vesta, ist die reale und physische Bedeutung der Mythen nie ganz in den Hintergrund getreten. Demeter hört nicht auf, verwandt mit der Indischen Maja, die allgemeine Erdmutter zu seyn, und in ihrem Mythus den Lauf der Jahreszeiten und die Geschichte der Fruchtbarkeit des Bodens zu versinnbilden. Apollon ist in den Zeiten der höchsten Blüthe Griechischer Religion und Kunst immer noch

---

178) Tölken, *Ueber das Verhältnifs der Malerei zur Poesie*, S. 20.

der siderische Gott, die personificirte Kraft der Sonnenwärme und ihres Einflusses auf Leben und Gesundheit, weshalb man ihm in dieser Eigenschaft[1]) zum Danke für Abwendung der Pest im Peloponnesischen Kriege Statuen errichtet und Tempel mit bedeutsamen Bildwerken geweihet hat. Eben so haben die Heroen-, Centauren-, Amazonenkämpfe in dem Mythus ihre physische Unterlage behalten, wonach sie den zwar wohlthätigen, aber gewaltsamen Naturprocefs in den Begegnungen der tellurischen und atmosphärischen Kräfte darstellen sollen. In gleichem Sinne bildete die Kunst Gestalten, ordnete Gruppen, welche neben einer idealen und ethischen Personification immer auch noch die Rücksicht auf die reale Seite der physischen Weltordnung, die Anschliefsung an die uralten Symbole der Naturreligion zuliefsen [2]).

Noch entschiedener trat die alte Symbolik neben der neuen mythischen und plastisch vollendeten Darstellung der Götterwelt darin hervor, dafs die ältere unlebendige, starre Form der Idole nicht nur nicht sogleich der persönlichen Ausbildung und dem ethischen Ausdrucke der Griechischen Götterideale wich, sondern sich bis in die spätesten Zeiten herab in den Heiligthümern der Vorzeit erhielt, und dafs man selbst in neuen Götterwohnungen es vorzog, die alten Götterbilder in demselben Stoffe und in der ältesten Form zu wiederholen; dasselbe war auch in kleinen Nachbildungen für den religiösen Privatgebrauch und auf Münzen der Fall [3]). Es blieb sonach das religiöse Kunstgebiet immerfort getheilt zwischen dem freien und wohlgestalteten Aus-

---

1) Ἀλεξίκακος zu Athen, ἐπικούριος zu Phigalia.

2) Ueber die physikalische Beziehung der Centauren- und Amazonenkämpfe siehe Creuzers *Symbolik und Mythologie*, II. S. 171 ff. und 251 f., Stackelberg, *Apollotempel zu Bassä*, S. 45 ff., und die Rec. dieses Werkes von Creuzer in der *Allgemeinen Schulzeitung* 1832. N. 2. S. 13., wo die natursymbolischen Darstellungen der Aegyptischen Tempelwände als Vorbilder der Griechischen Tempelfriese aufgeführt werden.

3) So namentlich die Ephesinische Artemis, die Magnesische u. a. m. bei Millin, *Gall. Mythol.* pl. XXX. 108. 109. 111. 112. Millingen, pl. 80.

drucke sittlicher Ideen und der strengen Natursymbolik, welche der Anschliefsung ethischer Elemente keinen Raum geben wollte.

Weil überhaupt der Griechische Mythus zwei Seiten hat, die eine dem Naturgesetz, die andere der persönlichen Freiheit zugekehrt, und weil diese beiden Seiten bald in mehr oder minder nahem Zusammenhange mit einander stehen, bald in ihrer Bedeutung so sehr aus einander weichen, dafs zwei verschiedene Mythenreihen zum Vorschein kommen, welche oft keine andere Gemeinschaft mehr oder auch nur Aehnlichkeit mit einander haben, als die des gleichen Namens: so wird sich ferner der sittliche Gehalt des Mythus und der von ihm durchdrungenen und ihn darstellenden Kunst unter die zwei Hauptgesichtspuncte sondern lassen, ob die freiere Form des Mythus nur gleichsam die neue Erscheinung, das schönere Gewand der Natursymbolik sey, oder ob der Mythus für sich selbst und von Innen heraus eine eigenthümliche ethische Bedeutung habe.

In der erstern Hinsicht, wo der Mythus die Natursymbole nur in eine freiere Darstellung kleidet, und den physischen Zusammenhang der Welt in Bewegung, Leben und persönliches Handeln oder Leiden umsetzt, ist für die Entwickelung sittlicher Ideen noch kein eigener fester Boden gewonnen. Es lassen sich zwar dabei die einzelnen kosmischen Kräfte, die Gesetze und Erscheinungen, Verhältnisse und Veränderungen des Naturlaufes in den Willen und Gemüthszustand der das Naturleben darstellenden persönlichen Wesen zurückleiten. Die Bewegungen und Zustände, die Wirkungen und Gegenwirkungen der physischen Welt erscheinen sofort in dieser Personification als Zeugung und Geburt, Erziehung und Reife, Entschliefsung und That, Schicksal und Leiden der Götter. Dennoch konnte sich der Mythus auf dieser Seite seiner Entwickelung noch Nichts aneignen, wodurch die Grundidee seiner Darstellungen selbst in das Gebiet freierer Verhältnisse und ethischer Begriffe gehört hätte, weil das religiöse Bewufstseyn immer noch wesentlich im Naturleben befangen, die mythische Vorstellung nur eine andere Fassung des Naturbegriffes war.

Sofern also hier die vom Orient herübergekommene Naturreligion nur in einer, dafs ich so sage, modernen Hülle persönlicher Durchbildung der Symbole erschien, war auch der Standpunct der Vorstellungen und Lehren so wenig verändert, als der Umfang derselben eigentlich erweitert. Das Absolute, die ewige Naturkraft, oder das Göttliche, die Gottheit in den Erscheinungen der Welt und in ihren Wirkungen auf den Menschen, doch vornehmlich nur, sofern der Mensch dem Naturzusammenhange unterworfen und mit seinem Selbstbewufstseyn in die Anschauung der Welt aufgegangen ist, — diefs ist von dieser Seite der Inhalt der Griechischen Glaubenslehre; sie ist Götterlehre, aber nicht Lehre von dem sittlichen Gesetz, sondern von den physischen Verhältnissen und Entwickelungen der Götter, die doch nichts Anderes sind, als idealisirte und persönlich gedachte Naturbegriffe, eine Incarnation der siderischen, tellurischen, atmosphärischen Kräfte und Bedingungen des Naturseyns. Von dieser Seite ihrer Beziehung auf die Vorstellungen der Naturreligion aufgefafst, war die Griechische Kunst immerhin durch die Freiheit ihrer Bewegung, durch die Mannichfaltigkeit, Wahrheit und Anmuth ihrer Gebilde über die einfachen und starren Darstellungen des archaistischen Styls und der Aegyptischen Plastik hinausgegangen, und mufste im Gegensatze mit dem strengen und düstern Character der frühern Kunst einen erheiternden Einflufs auf das Gemüth ausüben, sofern sie nicht nur überhaupt in schönen wohlgefälligen Formen, sondern in der verwandten menschlichen Gestalt und mit dem Ausdrucke menschlicher Empfindung wirkte. Diefs gilt namentlich auch von der Personification der einzelnen Naturgegenstände und Lebenszustände, überhaupt von dem Streben des Griechischen Anthropomorphismus, Himmel und Erde, das Höchste und Niedrigste in sich aufzunehmen und menschlich zu gestalten. Aber es ergab sich doch aus diesem Allen noch keine tiefere sittliche Erregung der Seele, wie dort, wo das dem Naturzusammenhange entgegengesetzte ethische Bewufstseyn sich in einem Kunstwerke ausgesprochen hat. Eher noch stand zu befürchten, dafs, wo die mythische Kunstdarstellung den Unterschied

zwischen freien und unfreien Gliedern der Schöpfung aufgehoben hatte, nun auch eine Vermischung der Begriffe: Natur und Vernunft, Nothwendigkeit und Freiheit, hervorgehen, und, wie auf der einen Seite das physische Seyn in die Sphäre des persönlichen Lebens emporgezogen war, auf der andern das Freie und Sittliche in die Fesseln des Naturgesetzes gebannt und gebunden werden dürfte.

Höher freilich hat sich in anderer Richtung der Griechische Mythus und mit ihm die Kunst entwickelt. Es treten mit entschiedener Kraft und hoher Würde die sittlichen Begriffe hervor. In diesem Falle ist der Mythus nicht blofs Natursymbol in persönlicher Form, sondern hat auch seine eigenthümliche ethische Bedeutung, welche sich bei einzelnen Mythen so völlig ausgebildet und an die Stelle der physischen Beziehungen gesetzt hat, dafs diese letzteren, welche doch genetisch die ersteren waren, beinahe ganz aus dem Gesichtskreise des Volksglaubens verschwunden sind, wie bei Hermes, den Musen, den Grazien u. s. w.[4]). Aber die sittlichen Momente, welche hier dem Griechischen Mythus zukommen, sind doch immer noch in so fern mit den physischen, welche das Natursymbol bilden, verwandt, als sie sich gleichsam in paralleler Richtung an die erste physische Bedeutung anschliefsen, und die Gesetze und Verhältnisse der ethischen Welt, zunächst nur in ihrer äufsern Wirkung und Gestalt als gesellschaftliche Ordnung, Zucht, Gerechtigkeit und Sitte, im Familienleben, im Gemeinde- und Staatsverbande als Geschlecht, Volk, Vaterland darstellen. So ist Vulcan erst Gott des Feuers, dann Vorsteher und Beschirmer der mechanischen Künste des geselligen Lebens; so ist Apollon der Führer des Sonnenlichtes, dem die Harmonie der Sphären dient, dann aber auch der Musaget, der die freien Künste, zumal des Gesanges und der Dichtung, regiert und segnet; die Heroen sind frühe verschmolzen mit dem Apollomythus in seiner siderischen Bedeutung, eben so die Centauren- und Amazonenkriege als Symbole des Strei-

4) Baur, *Symbolik und Mythologie*, 2. B. 1. Abth. S. 136 ff. 316 ff. 321 ff.

tes, worin das Sonnenlicht die tellurische Masse bezwingt, die atmosphärischen Finsternisse und Störungen überwindet; dieselben repräsentiren auf ihrer ethischen Seite die Bildung gesitteter Zustände, den Kampf mit einer rohen Gewohnheit und wilden Gemüthsart, den Ursprung und die Fortschritte agrarischer Bildung und bürgerlicher Sicherheit, Wohlfahrt und Ruhe. In demselben Sinne sind auch die menschlichen Erscheinungen, welche zuerst nur als physische Kraftäufserungen sich darbieten, in eine höhere, religiöse und sittliche Idee emporgerückt und noch durch das patriotische Gefühl Griechischer Nationalität geweiht: so die Trojanischen Kämpfe, die Perserkriege, die Athletensiege zu Olympia und anderwärts. Ueberhaupt gehört hieher die grofse Reihe sittlicher Gegenstände und Motive, welche aus dem Griechischen Mythus und Volksleben in die Kunst übergegangen sind, und in dieser ihren vollendeten körperlichen Ausdruck unter der angemessensten geistigen Weihe gefunden haben. Indessen, dadurch ist zwar ein sittlicher Grund gewonnen, aber mehr nach Aufsen zu als nach Innen angebauet worden; es ist ein ethischer Gehalt gefunden, aber nicht gereinigt und erschöpft; der eigentliche Standpunct der religiösen Ansicht und ihrer Anwendung auf künstlerisches Bilden ist zwar erhöht, aber nicht von seiner Stelle gerückt, nicht von der Beziehung auf das Aeufsere und Allgemeine der Weltordnung, in welche auch die geselligen Lebensverhältnisse verflochten sind, in das Innerste des Gemüths, in das von dem Naturzusammenhange entbundene freie Princip des Willens und Gewissens, als die Quelle des äufseren Lebens und Handelns, worin sich erst ein eigenthümliches Verhältnifs des Menschen zu der heiligen Gottheit und umgekehrt zu erkennen giebt, zurückgeleitet worden.

In Bildwerken sowohl als in Dichtungen ist zwar, wie wir gesehen haben, die Griechische Weltansicht noch tiefer in die eigenthümlichen Regungen des ethischen Bewufstseyns eingedrungen, und hat das Seufzen des Geistes im Kerker der Materie, den Fluch des Verbrechens und die Foltern des Gewissens, die unendliche Macht der Liebe,

den Glauben an eine allen Zwiespalt versöhnende und jeden Kummer lösende Vorsehung ausgesprochen. Aber dergleichen Vorstellungen und Gebilde machen einmal nicht den wirklichen Mittelpunct des Griechischen Mythus und der Griechischen Kunstdarstellung aus, als welcher uns im Gegentheile die physischen und intellectuellen Kräfte der Götter und ihre mehr dem äufsern Zusammenhange der Welt und des Menschenlebens zugewendeten sittlichen Eigenschaften erscheinen. Zudem ist auch in jenen einzelnen Momenten der Zurückziehung des Persönlichen auf das rein ethische Gebiet das Sittliche nie oder nur höchst selten so ganz vom Physischen und von der Idee des Schicksals losgeschieden worden, dafs das menschliche Leben in seinem innersten Bewufstseyn und tiefsten Bedürfnisse erfafst, und der Begriff des Göttlichen, die Vorstellung der ewigen Liebe, auf dieses blofs innerliche Bedürfnifs des Selbstbewufstseyns bezogen worden wäre, so dafs die Uebel der Welt und die Schranken der Endlichkeit in den Schmerz der Sünde, die Macht und Weisheit der Vorsehung in die erlösende und heiligende Gnade sich erhoben hätten. Wie hoch die Zweige des Griechischen Mythus wuchsen, und wie frei sie sich gestalteten: so verleugnete doch weder Wuchs noch Form, dafs er seine Säfte zumeist aus dem Boden des Natursymbols gesogen, und es konnte der völlige Uebertritt in die Sphäre des rein Ethischen nur dann geschehen, wann ein neuer ethischer Standpunct gefunden, eine durchaus ethische Basis gelegt, und von hier aus auch der Gesichtskreis geläutert und ausgedehnt worden war. Dafs aber diefs mit der ethischen Entwickelung der Griechischen Kunst noch nicht geschehen war, zeigt sich deutlich genug schon da, wo wir auf ihrem Standpuncte den Vorzug derselben finden, nämlich an dem idealen Ausdrucke der innern Harmonie und des ruhigen Genügens, der die sinnliche Wohlgestalt der Götter- und Menschenbilder geistig belebt, während gerade die tiefere ethische Auffassung den Darstellungen der menschlichen Persönlichkeit einen weiteren Spielraum und gröfsere Mannichfaltigkeit der Motive und des Ausdrucks zwischen den beiden Polen der

sittlichen Weltanschauung, Sünde und Gnade, darbieten mufste.

Nach dem Bisherigen fallen nun die sittlichen Elemente der Griechischen Kunst zwischen den Einflufs der Naturreligion und des freier gewordenen Mythus hinein; und weil weder das Natursymbol verlassen oder überwunden, noch der reine ethische Standpunct in der Tiefe der menschlichen Persönlichkeit ergriffen und behauptet ist: so hat die Sittlichkeit der Griechischen Kunst, wie des Griechischen Mythus, einen unentschiedenen, schwebenden Character, womit sie sich bald auf diese bald auf die andere Seite neigen, ohne festen Kern und sichern Grund, ohne zu den ideellen Anschauungen, z. B. der Heroenmythe, eine unzweifelhafte und tadellose historische Thatsache reiner Sittlichkeit und sittlicher Schönheit des innersten geistigen Lebens zu besitzen, wie sie das Christenthum als den Anfangs- und Haltpunct aller geistigen Befriedigungen, sittlichen Entwickelungen und ästhetischen Bildungen besitzt.

Bei diesem schwebenden Character war denn die Sittlichkeit der Griechischen Kunst frühe genug der Gefahr ausgesetzt, nicht sowohl auf die blofse Darstellung der Naturbegriffe zurückgeleitet, als ins Gebiet des Unsittlichen hinübergezogen zu werden. An und für sich zwar ist es kein Fehler, die Mythen aus ihrem unmittelbaren Zusammenhange mit religiösen Vorstellungen zu trennen, und blofs als rein persönliche Gestalten und rein menschliche Verhältnisse künstlerisch zu behandeln; es zeigt sich im Gegentheile darin die Freiheit des bildenden Geistes, jeden Moment des Lebens, jede Empfindung der Seele, jede äufsere Stellung, Lage, Bewegung des Menschen, in vollkommener Schönheit, in jugendlicher Anmuth, männlicher Kraft, weiblichem Liebreize, ohne ein besonderes religiöses Motiv und ohne einen bestimmten sittlichen Zweck darzustellen. Aber auch diese Freiheit der Darstellung in der bildenden Kunst bewegt sich zugleich, wie die freiere historische Mythe, oder jede freie dichterische Idee, entweder in der Sphäre des sittlichen Wohlgefallens, wie denn, nach der oben entwickelten Ansicht über die Schönheit, das wahrhaft Schöne nie-

mals ohne eine sittliche Weihe erscheint, ja vielmehr dasselbe nur hierin seine Vollendung findet, oder sie schweift hinaus über die Grenzen der sittlichen Ehrbarkeit und Würde. Ersteres nun wird freilich ohne Unterlafs nur da geschehen, wo ein fester sittlicher Haltpunct gegeben und zwar in der innersten Tiefe des ethischen Bewufstseyns begründet ist, so dafs der Geist der sittlichen Wahrheit jeden Gedanken der Phantasie, jeden bildsamen Gegenstand prüft, und nur an Solchem eine Lust findet, was mit dem sittlichen Gefühle sich verträgt. Hier bleiben sämmtliche, noch so mannichfaltige Auffassungen der Mythe und des Lebens im Bereiche der sittlichen Schönheit; und schwerlich wird es einen wahrhaft künstlerisch empfundenen Moment geben, der nicht eine eigenthümliche edle Gemüthsstimmung in sich schliefse, noch ein harmonisch gedachtes Bild, das nicht irgend eine sittliche Beziehung zulasse, wie diefs alle die schönen jugendlichen Gestalten der Griechischen Kunst, von dem schlummernden Jäger bis zur schwebenden Tänzerin, von dem kleinen Dornauszieher bis zur kolossalen Caryatide, und so viele anspruchslose Gruppen, scherzhafte Gestalten aus dem Dionysischen Mythus und ähnliche lehren. Allein da, wo sich ohne festen und reinen ethischen Boden der Mythus von seinen geistigen Wurzeln, von den religiösen Beziehungen losgerissen hat, wird er bald auch seiner sittlichen Blüthen verlustig. Die Phantasie bemächtigt sich des vorhandenen Stoffes zu willkürlichen Bildungen. Es tritt, wenn auf der schwankenden Basis das Ethische von dem Physischen in den Vorstellungen mehr oder weniger verdrängt wird, dieses Physische, Körperliche, Sinnliche nun auch in den Darstellungen der menschlichen Personen und Zustände immer mehr hervor; und das sittliche Element, welches, einmal erwacht und ausgebildet, sich nimmermehr vertilgen, wohl aber beschränken und verunreinigen läfst, ist immer tiefer und zuletzt in seine niedrigste Sphäre zurückgewichen, wo Gedanke und Empfindung, Bedürfnifs und Entschlufs des Menschen nur dem äufseren Gebiete der Sinne und der Sinnlichkeit zugewendet sind. Wenn hier der in

dem frommen Glauben der Naturreligion ehrwürdige Begriff der Zeugung als des Princips der erhaltenden Naturkraft am Ende seine religiöse Bedeutung verloren hat: so können die darauf beruhenden Sagen und Darstellungen nicht wohl anders mit Wohlgefallen festgehalten werden, als in einem Sinne, welcher sich für die höhere ideale und sittliche Weltansicht verschlossen hat. Und gerade nun die Lust und Liebe zu jenen blofs die sinnliche Seite des Lebens betreffenden Gegenständen und zu einer diesem Gegenstande entsprechenden Form der Darstellung und des Ausdrucks ist es, was auf dem sittlichen Standpuncte, welchen, wiewohl noch unentschieden und gleichsam zwischen Himmel und Erde schwebend, aber doch über die letztere, über das Reale, Physische und Materielle, schon zu einem Idealen und Ethischen erhoben, der Hellenismus eingenommen hatte, als das Unsittliche bezeichnet werden mufs, was an ihm vermöge eben dieses unentschiedenen und schwebenden Characters seiner ethischen Entwickelung zum Vorschein kam. Es waren dieselben Quellen, aus welchen der ältere und der spätere Künstler schöpfte, vornehmlich die Homerischen Dichtungen, so wie dieselben Gegenstände, welche sie daraus entnahmen. Aber weil sich die Richtung des Gemüths wieder zum Physischen neigte, von welchem sie früher zum Ethischen aufgestiegen war, nur mit dem Unterschiede jetzt, dafs der spätere der natürlichen Sphäre entnommene Gegenstand der Kunst nicht mehr religiöses Symbol, sondern aufser dem Heiligthume des religiösen Bewufstseyns blofs Gegenstand weltlicher Behandlung und sinnlichen Gefallens war: so ging die Vorliebe des künstlerischen Darstellens zunächst immer mehr von dem erhabenen Kreise der sittlich ernsten Gottheiten und Heroen in den Erotischen und Dionysischen über. Bacchus und Aphrodite wurden vorzugsweise die Mittelpuncte, um welche sich sofort die üblichsten Darstellungen reihten, die Ideale nun der niedrigen, wie früher der edleren Sinnlichkeit. Auch die ernsteren Götter des Phidias und Myron wurden bald sinnlicher behandelt: anstatt des thronenden Göttervaters liebte man die Buhlschaf-

ten des Zeus mit sterblichen Töchtern[5]); anstatt der bedeutungsvollen Scene der Geburt der Pallas aus dem Haupte des Zeus, wie sie im Giebelfelde des Athenischen Parthenon stand, jene andere mit der weibischen Entbindung desselben von dem Sohne der Semele, unter Hebammenhülfe der Göttinnen[6]); anstatt der Heldenthaten des Herakles die Darstellung seines ihn verweichlichenden Aufenthaltes bei der Omphale[7]); neben der Venus Urania des Phidias in ihrem Tempel zu Elis dieselbe Göttin von der Hand des Skopas, als Pandemos auf dem Bocke reitend[8]). Es darf zwar darum nicht angenommen werden, daſs die Formen der Kunst sich sogleich an die mehr sinnliche Beziehung des Gegenstandes angeschmiegt und durch üppige Verhältnisse, unedlen oder gemeinen Ausdruck den Sinnenkitzel der Begierde in den Beschauern anzuregen gesucht haben. Im Gegentheile hat die Griechische Kunst bei groſser Verirrung in der Wahl ihres Stoffes doch so sehr bis auf späte Zeiten herab eine formelle Reinheit und Würde behauptet, daſs man nicht weiſs, ob man diese merkwürdige Erscheinung zunächst dem unverlornen sittlichen Formensinne der Nation, oder bloſs dem starken Einflusse alter künstlerischer Tradition zuschreiben soll. Auch ist wohl hinsichtlich der künstlerischen Idee Manches, was in die Sphäre freierer Darstellungen fällt und noch in die Uebergangsperiode von der Zeit des Phidias auf die spätere Kunstentwickelung gehört, wie die Bacchantin des Myron[9]), die Flötenspielerin des Lysippus[10]), die Satyrn des My-

5) Hamilton, I. 26. III. 2. Millingen, 25. *Antichità d'Ercolano*, III. 8. 9. Zahn, IV. 38. VII. 68. X. 96.

6) Plin. XXXV. 36. § 33.: *Ctesilochus, Apellis discipulus, petulanti pictura innotuit: Jove Liberum parturiente depicto mitrato et muliebriter ingemiscente inter obstetricia Dearum.*

7) Millin, *Gall. Mythol.* CXXIII. 453. CXVIII. 454.

8) Pausan. VI. 25. Vergl. I. 14.

9) Plin. XXXVI. 4, 10.: *Myronis illius, qui in aere laudatur, anus ebria est, Smyrnae inprimis inclyta.*

10) Plin. XXXIV. 19, 6.: — *nobilitatur temulenta tibicina.*

ron und Praxiteles[11]), die zwei Figuren, vielleicht Gruppe des Letzteren, worin sich eine weinende Matrone und eine lachende Buhlerin gegenüberstanden[12]), die von einem uns unbekannten Meister verfertigte Statue des in trunkener Laune singenden Anakreon auf der Akropolis zu Athen[13]), unter die Characterbilder zu rechnen, worin es dem Künstler um Wahrheit der Individualität, um treuen Ausdruck der Gesinnung und des Gefühls zu thun war. Dagegen häufte sich immer mehr die Zahl von Ausführungen solcher Gegenstände, die, dem Mythus entnommen, ohne religiöse Beziehung waren, und, je mehr das fromme Bewufstseyn und das andächtige Bedürfnifs, einen höheren Sinn aus dem Gebiete des symbolischen Glaubens dabei festzuhalten, zurückwich, um desto gewisser und allgemeiner auch einen unsittlichen Character annehmen mufsten. Diefs gilt vornehmlich von den Dionysischen und verwandten Darstellungen, die zwar auch in der frühesten und ungebildetsten Periode der Griechischen Kunstentwickelung nicht fehlen[14]), aber nun erst die Wände der Tempel und der Wohnungen, am meisten die Aufsenseiten der Gefäfse bedecken, so dafs weit mehr als die Hälfte der z. B. in Grofsgriechenland aufgefundenen Vasen ihre Darstellungen aus der Bacchischen Mythe erhalten hat[15]). Es wurde dem Leben selbst das Eine und das Andere nachgebildet, was früher mit der Würde der Kunst, wie mit dem sittlichen Gefühle der Nation selbst unverträglich schien. Pausanias[16]) erzählt,

11) Plin. a. a. O. § 3 und 10.

12) A. a. O. § 10: *Spectantur et duo signa ejus diversos affectus exprimentia, flentis matronae et meretricis gaudentis.* Gegen diese Auffassung streitet auch das Nachfolgende nicht: *Hanc putant Phrynen fuisse deprehenduntque in ea amorem artificis et mercedem in vultu meretricis.*

13) Pausan. I. 25.: — *καὶ οἱ τὸ σχῆμά ἐστιν, οἷον ᾄδοντος ἂν ἐν μέθῃ γένοιτο ἀνθρώπου.*

14) Coghill, pl. 37. Müller und Oesterley, Taf. III. N. 17.

15) Böttiger, *Excurs über die Italisch-Griechische Bacchanalienfeier*, in der *Archäologie der Malerei*, S. 193.

16) I. 23.

die Athener hätten der Leäna, einer Freundin des Aristogiton, welche, auf Befehl des Tyrannen Hipparch gefoltert, den Plan der Vaterlandsbefreier, in dessen Geheimnifs sie eingeweiht gewesen, nicht verrathen und in solcher Standhaftigkeit unter den Martern den Geist aufgegeben habe, nach der Vertreibung der Pisistratiden zum ehrenden Andenken an den Heldenmuth des Weibes das eherne Bild einer Löwin aufgerichtet, und Plutarch[17]) setzt hinzu, man habe bei jenem Bilde der Löwin auf der Akropolis die Zunge absichtlich weggelassen, um aufser dem Muthe auch die Verschwiegenheit zu bezeichnen. Plinius aber, der diese Angaben und Deutungen theilweise wiederholt, auch den Namen des Meisters beibringt, führt noch besonders aus, warum die Athener die Leäna in Thiergestalt hätten darstellen lassen: sie hätten sich gescheut, der Buhlerin die Ehre eines iconischen Bildes zu erweisen, während sie sich doch verpflichtet gefühlt, ihrer patriotischen Tugend ein auszeichnendes Andenken zu stiften[18]). Später hingegen fiel diese Schranke der Zucht: es wurden nicht nur überhaupt viele und ausgezeichnet berühmte Hetärenbilder verfer-

17) *De garrulitate, ed. Reiskii* p. 13.

18) *Hist. nat.* XXXIV. 19, 12.: *Quamobrem Athenienses et honorem ei habere volentes, nec tamen scortum celebrasse, animal nominis eius fecere, atque, ut intelligeretur causa honoris, in opere linguam addi ab artifice vetuerunt.* Mag nun der Name des Verfertigers Iphikrates, wie die Vulgata setzt, oder, wie Gronov und Harduin verändern, Tisikrates, oder, nach Silligs Textberichtigung, Amphikrate heifsen: so spricht, in Uebereinstimmung mit der Angabe des Pausanias, die Verschämtheit des Motivs für eine Entstehung dieses Bildwerkes in der früheren Zeit; daher auch Sillig den Amphikrates zum Zeitgenossen des Ageladas macht und in die 68ste Olympiade versetzt. Wenn dagegen Tisikrates bei Plinius zu lesen und darunter der Schüler des Lysippus, ein Sicyonier, zu verstehen wäre: so fiele er in eine Zeit, in welcher es längst kein Bedenken mehr fand, eine Hetäre zu malen oder plastisch nachzubilden, und man müfste nur, wozu übrigens keine geschichtlichen Winke vorliegen, zu der Annahme schreiten, dafs für ein älteres Denkmal ein neues in Erz zu giefsen dem Tisikrates übertragen worden sey, jedoch unter der üblichen Bedingung, die von den Vorfahren beliebte symbolische Form beizubehalten.

tiget[19]), sondern Praxiteles erlaubte sich schon, nach dem Leibe einer Buhlerin[20]) die Schönheit der Aphrodite darzustellen. Eben so war eine Hetäre das Modell der Anadyomene des Apelles[21]). Mit Skopas[22]) und Praxiteles[23]) scheint die Entkleidung der weiblichen Gestalt ihren Anfang genommen zu haben, während früher zwar auch schon das Studium des weiblichen Körpers nach der Natur üblich gewesen seyn mag[24]). So würdig nun auch und sittsam die nackten Formen behandelt wurden, und auf die der Anschauung freier Bewegungen und leichter Hüllen gewohnten Griechen nicht anders denn sittlich erfreuend wirken konnten: so war doch eben durch die niedrigen Beziehungen des Gegenstandes der Darstellung, durch die unsittlichen Gedanken und Motive des Künstlers die an und für sich reine Form der nackten Gestalt in den Kreis unsittlicher Wirkungen hinabgezogen. Um die Zeit Philipps von Macedonien waren schon Künstler, die mit Vorliebe sich lasciven Gemälden widmeten, so Parrhasius[25]) und Philoxenus[26]); und in Rom in den Tagen der Bürgerkriege lebte Arellius, dieser Auswurf der Künstler des Alterthums, dessen unzüchtiger Sinn mit der Kunst, wie mit den Sitten der Zeit sein kupplerisches Wesen trieb[27]).

Auf diesem Wege konnte es freilich am Ende nicht

---

19) Plin. *Hist. nat.* XXXIV. 19, 10. Athenaei *Deipnosoph.* XIII. p. 591. Pausan. IX. 27. X. 14. Plin. XXXV. 36, 12.

20) *Phryne*, nach Athen. *Deipnos.* XIII. p. 585. 591., *Cratina*, nach Clemens Alex. *Protrept.* c. 2. und Arnob. *adv. Gentes* VI. 13.

21) Athen. *Deipnos.* XIII. p. 590.

22) Plin. *Hist. nat.* XXXVI. 4, 7.

23) Plin. a. a. O. § 5.

24) Plutarch. *Vita Pericl.* c. 13.

25) Plin. XXXV. 36, 5.: *Pinxit et minoribus tabellis libidines, eo genere petulantibus iocis se reficiens.*

26) A. a. O. § 22.: *Pinxit lasciviam, in qua tres Sileni comessantur.*

27) A. a. O. Cap. 37.: *Fuit et Arellius Romae celeber paulo ante Divum Augustum, nisi flagitio insigni corrupisset artem, semper alicuius feminae amore flagrans et ob id Deas pingens, sed dilectarum imagine. Itaque in pictura eius scorta enumerabantur.*

ausbleiben, dafs auch die Darstellung selbst als solche von der Unsittlichkeit des Gegenstandes ergriffen ward, dafs die frivole Idee dem Bilde einen lasciven Ausdruck gab. Zuerst war durch **Skopas** und **Praxiteles** die ernste Würde in eine heitere, der strenge Character in einen milden, die ruhige Haltung in beweglichere Formen übergegangen; die Bildner des Dionysos und der Aphrodite hatten es verstanden, den sinnlichen Liebreiz in der Weihe sittlichen Ebenmaafses walten zu lassen. Noch freier und bewegter entfaltet sich die Kunst in der Schule des **Lysippus**: der Drang der Empfindung, die Stärke des Affectes tritt mächtiger hervor, obwohl noch immer beherrscht von dem wunderbaren Gesetze schöner Mäfsigung. Zunächst war es auch wohl die Malerei, die durch Farbe und Helldunkel und durch alle ihre Mittel des Scheins zuerst die Entartung und Verweichlichung der Darstellungsformen begünstigte, wie diefs auf spätern Bildern der Venus, des Bacchus in seiner weibischen Gestalt, und besonders der Hermaphroditen erscheint. Diefs mufste denn mit den Veranlassungen zusammentreffen, welche die Dionysische Mythe, der ganze Kreis der Begleiter und Begleiterinnen dieses Gottes der ausgelassenen Lust, mit sich brachte, jene trunkenen Silenen, rasenden Mänaden, jene lüsternen Werbungen, unzüchtigen Begegnungen und Umarmungen darzustellen, wovon die Grofsgriechischen Vasen und viele Reliefs, Wandgemälde und dergleichen angefüllt sind. So waren aus Seelenmalern Lastermaler[28]) geworden. **Athenäus** führt eine Reihe solcher unwürdigen Künstler auf[29]).

---

28) *Πορνογράφοι.*

29) **Athen.** *Deipnosoph.* XIII. p. 567. Dafs übrigens dadurch die Darstellungen der Griechischen Kunst nur theilweise einen unsittlichen Character und Ausdruck erhalten haben, beweisen die vielen schönen und mit züchtigem Sinne ausgeführten Bacchischen Scenen, die Figuren und Gruppen der Tänzerinnen auf den Herculanischen Gemälden und anderwärts. Auch **Plutarch** (*de aud. poëtis* c. 3.), nachdem er von dem unsittlichen Gegenstande der Bilder des **Chärephanes** gesagt (*γράφουσι καὶ πράξεις ἀτόπους ἔνιοι, καθάπερ — Χαιρεφάνης ἀκολάστους ὁμιλίας γυναικῶν πρὸς ἄνδρας*), setzt hinzu, „in solchen Fällen solle besonders

Die sittliche Wirkung solcher Darstellungen ist leicht zu begreifen. Sie mufsten bei denen, welche nicht im Stande sind, die schöne Form von dem unwürdigen Gegenstande zu unterscheiden, die schlimmsten Eindrücke roher Lust oder feinerer Sinnlichkeit zurücklassen; auch bei den höher Gebildeten konnten sie nicht den vollen Schönheitssinn in seiner Tiefe befriedigen, weil sich das wahrhaft Schöne nur an einem sittlich angemessenen Gegenstande zur völligen Blüthe entfaltet, und mufsten daher auch hier immer mehr einer blofsen Genufslichkeit Raum verschaffen, welche im Fortschritt ihrer Begehrungen sich immer weniger mit den höheren Forderungen des reinen ethischen Sinnes verträgt. Es griff zumal die Neigung, die Aufgaben der Kunst in dem Kreise des geschlechtlichen Verhältnisses zu erschöpfen, nachdem die tiefe symbolische Bedeutung der ältern Priapeischen Bilder verdrängt oder verloren war, mit zunehmendem Verderben in Vorstellungen, Triebe, Verbindungen der Gesellschaft zurück, und half dazu, die Sitten der Zeit noch mehr zu untergraben. Es werden Schauder erregende Beispiele erzählt, wie jugendliche Gemüther, von solchen unzüchtigen Darstellungen zu wilder Brunst und thierischem Begehren entzündet, ihre Vergehungen mit den vorhandenen Mythen und Bildern zu entschuldigen wufsten [30]. Daher rührt nun auch die Klage der Weisen und Gottesfürchtigen, welche unter den Darstellungen unwürdiger Mythen auch diejenigen,

---

der Jüngling gewöhnt werden, einzusehen, dafs wir die Handlung, welche im Bilde dargestellt ist, nicht loben, wohl aber die Kunst, welche den Gegenstand treffend nachgebildet hat." Diefs konnte er wohl von einer zugleich unsittlichen Form nicht sagen wollen.

30) Plin. *Hist. nat.* XIV. 28.: *Iam vero quae vasa adulterius caelata? tanquam per se parum doceat libidines temulentia. Ita vina ex libidine hauriuntur atque etiam praemio invitatur ebrietas.* XXXIII. 1.: *Auxere et vitiorum irritamenta. In poculis libidines caelare iuvit ac per obscoenitates bibere.* Terent. *Eunuch.* Act. III. Scen. 5., wo Chärea durch ein Gemälde der Danae mit dem goldenen Regen zur Nachahmung des Gottes gereizt worden zu seyn vorgiebt. Vergl. Augustin. *de civitate Dei,* II. 7. Dahin gehören auch die Gerüchte von dem Schicksale der Knidischen Venus und anderer Bilder. Plin. XXXVI. 4, 5. Lucian. *Imagines*, c. 4. *Amores*, c. 15. Athenaei *Deipnosoph.* XIII.

welche die bildende Kunst hervorbringt, als Beförderungsmittel einer leidenschaftlichen Gesinnung und der Herrschaft vernunftloser Triebe bezeichnet; wie denn auch Plato solche Künstler, die dem unvernünftigen Theile der menschlichen Seele schmeicheln und dadurch gute Sitten verderben, den Aufenthalt in seinem idealen Staate verweigert, und jede Kunst als solche, welche der Erziehung in der Republik Schaden droht, aus den Thoren der Stadt ausweiset[31]. Aristoteles verlangt von den Obrigkeiten, sie sollen darum besorgt seyn, dafs die Bilder keine unsittlichen Gegenstände enthalten, und wenn es auch in den Tempeln derjenigen Gottheiten, die man für Vorsteher der Sinnlichkeit ansehe, nicht zu ändern sey, so dürfen wenigstens nur die Erwachsenen und Männer zugelassen werden[32]. Auch ist derselbe, so wie Plutarch, der Meinung, dafs man der Jugend nicht sogleich Alles zeigen und dafs man sie über die Bedeutung und Absicht der Kunstdarstellungen und über die Unterschiede des Inhaltes und der Form sorgfältig unterweisen müsse[33]. Die Dichter endlich ergiefsen sich in gerechte Vorwürfe über den Verfall der Kunst und des Lebens durch dieselbe, wie unter andern Properz[34] singt:

Jene Hand, die zuerst unzüchtige Tafeln gezeichnet
Und an das keusche Gemach schändliche Bilder gesetzt,
Jene hat traun die edelen Aeuglein der Mädchen vergiftet,
Und vor dem Aergernifs nicht sie zu bewahren gesucht.

— — —

31) *Polit.* X. p. 605—607.: *Οὐκοῦν δικαίως ἂν αὐτοῦ* (sc. ποιητοῦ) *ἤδη ἐπιλαμβανοίμεθα καὶ τιθεῖμεν ἀντίστροφον αὐτὸν τῷ ζωγράφῳ* u. s. w. Vergl. III. p. 398. 401.

32) *Polit.* VII. 15.

33) Aristotel. *Polit.* VIII. 5. Plutarch. *de audiendis poëtis*, cap. 3 sqq.

34) *Eleg.* II. 5, 19 sqq. Ehrenvolle Ausnahmen werden auch später noch aufgeführt, so bei Sidonius Apollinaris (*Epist.* II. 2.): *Non hic* (in praedio Abitato) *per nudam pictorum corporum pulchritudinem turpis prostat historia, quae, sicut ornat artem, sic devenustat artificem.*

Einst nicht pflegte man so das Haus mit Gestalten zu zieren,
Als noch Keiner die Wand hatte mit Frevel bemalt.

Geschieht nun die Frage nach den veranlassenden Ursachen dieses Umschlags der sittlichen Würde und Wirkung der Griechischen Kunst in einen unsittlichen Character und Einfluſs: so ist, wenn nach den Persischen Kriegen, wie Diodor von Sicilien[35]) erzählt, der groſse Aufschwung der Kunst unter den Griechen begann, der Anfang mit freieren Darstellungen frühestens gegen Ende des Peloponnesischen Krieges gemacht, das Umsichgreifen sinnlicher Gegenstände unter dem Macedonischen und den folgenden Reichen immer allgemeiner, die Hinneigung zu unsittlichen Formen und lascivem Ausdrucke noch später verbreitet worden. Abgesehen von den unabwendbaren sittlichen Folgen der politischen Zerwürfnisse zwischen den Griechischen Staaten, hatte sich im Wohlstande eine Behaglichkeit des Genusses und aus dieser eine wachsende Genuſsliebe erzeugt, welche, wenn nicht ihre Keime schon ausgebildet wären vorhanden gelegen, in den Stürmen des Peloponnesischen Krieges und namentlich bei dem Ausbruche der Pest in Athen nicht so gierig und verzweiflungsvoll, und alle Schranken des Gesetzes, alle Furcht vor den Göttern, alle Rücksichten der Zucht niedertretend hätte sich aufwerfen können, wie es Thucydides in seiner furchtbar trefflichen Schilderung jener Zeit uns nachgewiesen hat[36]). Die strengeren Regeln der Sitte hatten sich allmälig gelöst; das Verhältniſs im Umgange der Geschlechter ward verändert; die Hetären wurden Mittelpuncte der gebildeten Welt, wohin auch Sokrates mit seinen Schülern zu gehen sich nicht scheute, wo Perikles und andere Staatsmänner sowohl sich Rathes für ihre Geschäfte erholten als ihrer Liebeshändel pflegten, und wo sich unter geistreichen Gesprächen die lockere Gewohnheit des Lebens also empfahl, daſs sie der Jugend und dem nachwachsenden Geschlechte immer eigener und na-

35) XII. 1.
36) II. 53.

türlicher wurde[37]). Die Genufsliebe und die damit verbundene Sucht nach Erwerb und Mitteln des Genusses war in den Tagen des Sokrates so herrschend geworden, und hatte bereits auch auf die Ordnung des Familienlebens und auf die Maafsregeln der Erziehung einen so nachtheiligen Einflufs ausgeübt, dafs der Weise gesagt haben soll, er wolle, wo möglich, auf den höchsten Punct der Stadt Athen steigen und von da laut hinabrufen: „Ihr Athener, wohin strebt ihr? All' euer Streben ist auf Erwerb von Reichthümern gerichtet; für eure Söhne aber, denen ihr diese Schätze zurücklassen werdet, sorgt ihr so wenig!"[38]) So mufste es kommen, dafs entweder das Interesse für das Schöne und Wahre, die Lust an den Hervorbringungen der Kunst, an den Geheimnissen der Religion, an den Forschungen der Wissenschaft sich ganz verlor[39]), oder dafs die Kunst den Neigungen des Zeitalters zu schmeicheln, den Reiz des sinnlichen Genusses zu vermehren und zu erhöhen, und so die bereits befleckte Reinheit und Würde der Sitten noch mehr zu unterwühlen begann[40]).

Die Umgestaltung der politischen Verhältnisse durch die Eifersucht zwischen Athen und Sparta, durch die Unterdrückung des ersteren, durch den Einflufs der Macedonischen und später der Römischen Machthaber, hatte daran keinen geringen Antheil. Die Alten, welche die Vorzüge einer freisinnigen Verfassung des bürgerlichen Lebens auch für die Entwickelung der Kunst anerkannten[41]), mufsten

---

37) Plutarch. *Vita Periclis*, c. 24. 32.

38) Plutarch. *de puerorum educatione*, c. 5.

39) Petron. *Satyricon*, cap. 88.: *Priscis temporibus, cum nuda virtus placeret, vigebant artes ingenuae, summumque certamen inter homines erat, ne quid profuturum saeculis diu lateret*, etc. *At nos vino scortisque demersi ne paratas quidem artes audemus cognoscere, sed accusatores antiquitatis vitia tantum docemus et discimus. — Noli ergo mirari, si pictura defecit, quum omnibus Diis hominibusque formosior videatur massa auri, quam quidquid Apelles Phidiasve, Graeculi delirantes, fecerunt.* — Longin. περὶ ὕψους, cap. 43. § 12 sqq.

40) Plin. *Hist. nat.* XIV. 28. XXXIII. 2.

41) Longin. a. a. O. § 3.

um desto schmerzlicher es empfinden, als die Freiheit verloren gegangen, dafs auch die Kunst in Knechtschaft gerathen sey, und, statt von der Begeisterung des Volkes getragen zu werden, nun in der Gunst der Mächtigen ihr Fortkommen finde[42]). Dazu kam, dafs, wie früher der Griechische Patriotismus in den Lacedämonischen, Athenischen, Thebanischen sich zurückgezogen hatte, dieses noch erweiterte egoistische Princip am Ende nur noch in den Individuen und für diese selbst übrig blieb. Es wiederholte sich auf eine noch auffallendere und nachtheiligere Weise, was schon von dem frühesten Zustande in Griechenland, ehe die gemeinsamen Angelegenheiten ein grofses Band um die einzelnen Staaten geschlungen und ehe sich diese selbst zu einer freieren und selbstständigeren Gestalt entwickelt hatten, gesagt wird, dafs nämlich die Gewaltherrscher blofs auf ihren Vortheil gesehen und die Staaten vornehmlich zur Erhebung ihrer Person und ihres Hauses verwaltet haben[43]). Jeder dachte hinfort auf Sicherung und Vermehrung seines Vermögens, seiner Bequemlichkeit, seines Vergnügens; die vaterländischen Interessen gingen in den Privatzwecken unter. Während Perikles noch im Anfange des Peloponnesischen Krieges in seiner Rede auf die gefallenen Athener zu seinen Mitbürgern sprechen konnte: „Wir lieben das Schöne, doch mit mäfsigem Aufwand[44])"; während derselbe, was Kimon aus eigenen Mitteln gethan, auf Kosten des Staates und der Bundeskasse die Stadt mit den herrlichsten Gebäuden, Statuen u. s. w. schmückte und sich dazu des Beifalls seiner Mitbürger versichert wufste[45]); während Perikles selbst nach der Sitte der früheren Zeit ein einfaches Hauswesen hatte, und Alles, was er für die Beschäftigung der Künstler that, nur allein dem öffentlichen

42) Plin. XIV, 2.: *Omnes a maximo bono liberales dictae artes in contrarium cecidere, ac servitute sola profici coeptum.*

43) Thucyd. I. 17.

44) Thucyd. II. 40.

45) Plutarch. *Vita Periclis*, cap. 14.

Wohl und Ruhm der Vaterstadt zuwendete[46]): so ward nun umgekehrt die Kunst immer mehr zum Schmucke und zur Pracht der Privatwohnungen gebraucht. Die Vornehmen und Reichen, bei welchen zugleich Uebermuth und Ueppigkeit herrschten, kauften so viel als möglich von Kunstsachen auf und liefsen die Wände ihrer Häuser bemalen. Dadurch ward in unzähligen Fällen die Kunstliebhaberei blofse Prunksucht, und hatte für Kunst und Künstler die üble Folge, dafs die Bestellungen und die Preise ins Unendliche wuchsen, während die Forderung der Besteller immer mehr auf eine gesteigerte sinnliche Befriedigung ging, und dafs nun die Künstler, sey es überhaupt um fertig zu werden, oder um desto mehr Lohn einzubringen, schnell und ohne Sorgfalt, ohne Studium und Gemüth arbeiteten. Daher konnte Plinius sagen, mit dem Steigen der Preise sey der Werth der Kunst gesunken, weil nicht der Ehrtrieb, sondern Gewinnsucht den Fleifs genährt habe[47]); ferner, Trägheit und Stumpfsinn habe die Künste zu Grunde gerichtet, und weil die Bilder nicht mehr, wie sonst, Schönheit des Characters, Ausdruck der Seele haben, sey auch Vernachlässigung der äufseren Formen und Verhältnisse eingetreten[48]). Dasselbe ist wohl der Grund, warum, wie Plutarch[49]) sagt, die Griechischen Malerschulen, deren Entwickelung ohnehin hinter die der Plastik fiel, bald nach ihrer höchsten Blüthe wieder gesunken sind; denn Apelles lebte schon zu Alexanders Zeit. Die characterlosen unsittlichen Darstellungen aber Dionysischer und Erotischer Figuren und Scenen in den Speisesälen, Badezimmern, Schlafgemächern eines verweichlichten Zeitalters waren allerdings aus dem sittenlosen Geiste der Zeit hervorgegan-

46) A. a. O. Cap. 12 sqq. Vergl. Plin. XXXIV. 9.

47) Plin. *Hist. nat.* XXXIV. 3.: *Mirum, quum ad infinitum operum pretia creverint, auctoritas artis exstincta est. Quaestus causa enim, ut omnia, exerceri coepta est, quae gloriae solebat.*

48) XXXV. 2.: *Artes desidia perdidit, et quoniam animorum imagines non sunt, negliguntur etiam corporum.*

49) *Arat.* cap. 13.

gen[50]), sie wirkten jedoch um desto verderblicher auf die Vorstellungen und Neigungen, besonders auf die Einbildungskraft und Begierden der Jugend zurück.

Was indessen schon früh zur Verweltlichung des Griechischen Mythus beitrug, war die Philosophie, einmal durch das skeptisch-kritische Verhältnifs, in welches sie sich alsbald zu den Dogmen und Satzungen des Volksglaubens stellte, sodann durch das tiefere sittliche Element, welches in den von Sokrates ausgehenden Schulen sich ausgebildet hatte[51]). Ist es doch, als wenn schon bei Homer, wenn er die Thaten und Unthaten der Götter singt, eine leise Ironie um den Mund des ruhig-ernsten Erzählers spiele. Noch mehr mufste in den Forschungen der Weltweisen das Unangemessene, was für die speculirende Vernunft in der Vervielfältigung des göttlichen Wesens, in der Vermenschlichung der himmlischen Kräfte u. s. w. lag, hervortreten. Am entschiedensten aber wurde das sittlich Schädliche der Götterlehre anerkannt, nachdem der sittliche Geist der Griechischen Mythe und Nationalität sich aus diesen selbst herausgezogen, und in dem anspruchslosen Weisen, welchen Plato und Xenophon in ihren Werken als den grofsen Denker und Lehrer verherrlicht haben, gleichsam hüllenlos sich concentrirt und von hier aus die Spaltung wahrgenommen hatte, welche bereits zwischen der religiösen Bedeutung und der weltlich-sinnlichen Behandlung der Mythen eingerissen war. Daraus hat man sich auch allein den Unwillen zu erklären, welchen Plato auf die Dichter, namentlich auf Homer, wirft, weil schwache und unverständige Gemüther, wenn sie von Grausamkeit, Unzucht, Trunkenheit und andern Lastern der Götter hören, durch solche Beispiele zu unordentlichem und wüstem Treiben gröfsere Lust bekommen[52]). Diese Ansicht von der

50) Sueton. *Tiberius*, cap. 43.: *Cubicula plurifariam disposita tabellis ac sigillis lascivissimarum picturarum et figurarum adornavit.* Vgl. cap. 44.

51) Vgl. den zweiten Abschnitt bei Tholuck a. a. O.: *Beurtheilung der heidnischen Religion von den Heiden selbst*, S. 23 ff. (2. Aufl. S. 24 ff.)

52) *Polit.* II. p. 377—383. III. 390 sq.

Götterlehre, welche die Einen immer noch symbolisch sich zu deuten[53]) und von dieser Seite auch der Jugend vorzustellen suchten[54]), während Andere, wie z. B. Apollonius von Tyana, solche Deutungen für unzureichend und von der Menge unverstanden erklären[55]), ist deshalb auch den mythischen Darstellungen der Kunst sehr abgeneigt, und Seneca rügt es, daſs die heiligen, unsterblichen und unantastbaren Götter überhaupt in schlechtem und bewegungslosem Stoffe dargestellt werden, Dio Chrysostomus aber fragt den Phidias, ob es ihm wohl auch gelungen, die Würde der Gottheit in der Gestalt seines Olympischen Zeus genügend auszudrücken[56]). Besonders sind es auch hier Klagen über Entweihung der Kunst und Verachtung der Götter, welches Beides durch unsittliche Darstellung unedler Geschichten aus der Mythe herbeigeführt werde[57]). Wie sehr auch später die Alexandrinische Schule bemüht war, Alles, was mit dem alten Mythus im Zusammenhange stand, also auch die Kunst der Bildhauer und Maler, von dieser Seite durch Unterlegung tieferer philosophischer Ideen zu rechtfertigen; so war wenigstens die Thatsache eines schlimmen sittlichen Einflusses in der Vergangenheit und Gegenwart vorhanden, und namentlich der Zustand, daſs die Zweifel der Philosophen in der Masse der Gebildeteren Platz genommen hatten, untergrub nicht ohne Mitwirkung der Kunst den religiösen Sinn in den Gemüthern, während dem Volkshaufen die unerklärte und ungeläuterte Hülse des Mythus überlassen blieb, um daran seine tieferen Bedürfnisse so viel als möglich zu stillen. Um so mehr also fiel bei den mächtigen und reichen Leuten die Kunst einem bloſs ästhetischen Interesse anheim, welches aber, ohne religiöse Weihe und

53) Plutarch. *de Iside*, cap. 26.

54) Plutarch. *de aud. poëtis*, cap. 3 sqq.

55) Philostrat. *Vita Apollon.* VI, 19.

56) Bei Augustin, *de civ. Dei* VI. 10. Vergl. Philostrat. *Vita Apollon.* VI. 19. Dio Chrysost. *Orat.* XII, p. 209.

57) Vergl. die angeführten Stellen aus den Kirchenvätern bei Tholuck a. a. O. S. 15 f. (2. Aufl. S. 11 ff.)

ohne sittlichen Grund und Boden, mehr oder weniger bewufst eine feinere sinnliche Begierlichkeit war, und die schon bezeichneten Entartungen der Kunst nach sich zog, worin mit frecher Laune die Unzüchtigkeiten des Göttervaters und seiner Familie, die tollen und leichtfertigen Scherze des Bacchischen Gefolges u. A. m. zum Vorschein kamen.

Ferner war es der Aberglaube des Volkes, der die Kunst zu abergläubischen und unsittlichen Gebilden aufforderte: es waren die Auswüchse der grofsen öffentlichen Feste und der Mysterien, worin die Ausgelassenheit sich nie genug erschöpfen konnte, und wobei denn die kleinen und grofsen Phallen[58]) und ähnliche Bilder als Amulete und dergleichen im Gebrauche waren. Von diesen ausschweifenden Festen, besonders den Bacchanalien, welche später die Obrigkeit[59]) zum Einschreiten aufforderten, waren unzählige Darstellungen auf die Wand- und Vasengemälde übergegangen, und erhielten das Auge in fortwährendem Anblick einer ausgearteten Gewohnheit[60]).

Dieses Alles zusammen nun erklärt den allmäligen Verfall und die Entsittlichung der bildenden Kunst, die doch unter den Griechen schon einen so grofsen Fortschritt in Darstellung des Reinmenschlichen und Würdevollen gethan hatte. Es traf indessen die bildenden Künste nur dasselbe Loos, welches auch die Poesie, die Musik und die Orchestik getroffen hatte. Denn kaum hatte der fromme und sittlichernste Pindar seine schwungreichen Oden gesungen, so brach die sinnlichere und heftigere Gattung des dithyrambischen Liedes hervor, schilderte und heischte den Rausch des Genusses. Auch waren die dem Bacchischen Cultus zugehörigen Gesänge theils noch in ihrer älteren Gestalt vorhanden, theils ohne Zweifel in freiere Weisen nach dem Geschmacke und den Gelüsten der späteren Zeit umgebildet[61]).

---

58) Lucian. *Dea Syra*, cap. 16.

59) Liv. XXXIX. 9 sqq. Cic. *de legibus*, II. 15.

60) Vergl. Tholuck a. a. O. S. 145 ff.

61) Aristot. *Poët.* c. 4.: *τὰ φαλλικὰ, ἃ ἔτι καὶ νῦν ἐν πολλαῖς τῶν πόλεων διαμένει νομιζόμενα.*

Die Musik war durch neue Instrumente und Melodieen weichlicher geworden; sie gab die Charactere der Leidenschaften und Affecte in einem solchen Maafse wieder, dafs Plato und Aristoteles, damit unzufrieden, die Rückkehr zu einfacheren Tonarten und ruhigeren Weisen empfahlen[62]. Auch Cicero, wiewohl minder ängstlich, als Plato, kennt doch die Macht des Gesanges und überhaupt der Musik; daher wünscht auch er eine gesetzliche Bewachung und Mäfsigung dieser Kunst, indem er aus Erfahrung schreibt: „Jene, welche einst durch die Livischen und Nävischen Melodieen mit einem heiteren Ernst erfüllt zu werden pflegten, wie springen sie nun auf! wie drehen sie die Hälse und Augen zugleich mit den Ausweichungen der Melodieen! Streng bestrafte diefs ehemals jenes alte Griechenland, welches lange vorsichtig war, ehe nach und nach das in die Seelen der Bürger eingeschlichene Verderben durch schlimme Neigungen und schlechte Lehren schnell ganze Staaten umstürzte; wie denn jener Lacedämonier den strengen Befehl gab, dafs die Saiten, welche Timotheus über sieben in seinem Saitenspiel habe, herausgenommen werden sollen"[63]. — Das Griechische Drama war von dem idealen Sophokles zu dem declamirenden und effectreichen Euripides, von dem unter bittrer und frivoler Laune einen hohen sittlichen Ernst verbergenden Aristophanes zu dem das Leben ohne jenes höhere Princip in seiner sinnlichen Gewohnheit und Richtung darstellenden Menander herabgestiegen, und war schon zu des Aristoteles Zeit characterlos geworden[64]; die mimische und theatralische Darstellung selbst aber nahm immer mehr eine leidenschaftliche, ungeberdige Gestalt[65]) und unsittliche Gewohnheiten an, dafs Aristoteles der Jugend den Besuch des Schauspiels

62) Platon. *Polit.* III. p. 398 sqq. IV. p. 424. Aristot. *Polit.* VIII. cap. 5.

63) *De legibus*, II. 15.

64) *Poët.* c. 6.

65) Plutarch. *de aud. poët.*, c. 4.

verbietet[66]), und spätere Schriftsteller, wie Seneca[67]), Dichter, wie Juvenal[68]), den Einflufs desselben auf die Sitten als höchst verderblich schildern. Namentlich aber hatten sich die ursprünglich edlen und charactervollen Tänze in eine wilde und unzüchtige Orchestik verwandelt, ein Typus des Französischen Ballets in unserer Zeit; und wie schon Plato dieselbe zweideutig nannte[69]), so bedarf es nur eines Blickes in die Erzählung der nächtlichen Orgien und auf die daraus entnommenen Darstellungen antiker Vasen- und Wandgemälde, um die grofse Unsittlichkeit zu erkennen, die sich auch nicht, wie Böttiger[70]) vorschlägt, mit der symbolischen Beziehung auf die mystische Hochzeit, oder mit der Erklärung, dafs es ja doch nur Hetären, Flötenspielerinnen und andere Dirnen gewesen, welche an den Bacchischen Mummereien und Scenen Theil gehabt, für Platonisch erzogene Jünglinge und sittsam denkende Frauen entschuldigen läfst.

Die bildende Kunst der Griechen ist somit dem Strome des Verderbens gewichen, wiewohl nicht ganz unterlegen; denn sie hat nie aufgehört, Edles zu schaffen, Herrliches einer früheren Zeit nachzubilden. Aber sie mufste, weil es ihr an einem festen ethischen Principe fehlte, weil ihre Blüthe mit der unselbstständigen Existenz des Griechischen Mythus zusammenhing, auch in ihrem Theile in das Zeugnifs aller merkwürdigen Erscheinungen und grofsen Bildungen des Alterthums einstimmen, dafs das Vollkommene, das da bleiben werde, erst noch zu erwarten stehe.

66) *Polit.* VII. 15.

67) *Ep.* 7.

68) *Satyr.* VI. 60—70. Vgl. Ovid. *de arte amatoria*, I. 89—134.

69) *Polit.* VII. p. 815.

70) *Archäologie der Malerei*, S. 232.

IV.

An das Vorangehende läfst sich nun die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Hellenismus und Christenthum, zwischen der antiken und der modernen oder romantischen, der plastischen und der mystischen Kunst, in Beziehung auf die Begründung und Entwickelung des ethischen Elementes, anknüpfen.

Im Christenthume ist das religiöse Bewufstseyn des Menschen auf seine innerste Gemüthswelt zurückgeleitet, und dadurch ist es zugleich über die Welt der Erscheinung hinausgetreten. Es ist nun für den Glauben und die Weltansicht ein neuer Standpunct gewonnen, ja vielmehr erst der wahre Mittelpunct aller ethischen und physischen Verhältnisse gefunden. Hier sind die Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen nicht, wie dort auf dem Boden der symbolischen und mythischen Naturreligion, blofse Reflexe des subjectiven Bewufstseyns, welches in den Erscheinungen der Welt und in den Ordnungen des Menschenlebens sich objectivirt, und dabei den Unterschied zwischen Gegenstand und Bild, Idee und Mythus mehr oder weniger verliert, sondern sie beruhen auf einer sittlichen Thatsache, auf einer geschichtlichen Persönlichkeit, und halten in dieser das Göttliche und das Menschliche um desto reiner und deutlicher fest, je unmittelbarer das Erstere, und je freier von den Bedingungen und Formen des Naturlebens es erscheint. Auch das Symbolische, was bei den religiösen Ideen, welche über die Schranke des Begriffs hinausreichen, auch im Christenthume wiederkehrt, wenn Gott ein Licht, ein Vater, Jesus der Sohn, der Christ, das Opfer, die Gläubigen Kinder, Erben, Glieder an dem Leibe, wovon der Erlöser das Haupt sey, genannt werden; auch das Mythische, was in die ältesten Nachrichten von dem Reiche Gottes und seinem Stifter auf Erden aufgenommen ist, hängt mit jener geschichtlichen Thatsache zusammen, erhält dadurch seine höhere sittliche Bedeutung, und hat überhaupt nur in dem Maafse eine Wahrheit und einen Werth, als es in dem Bereiche des grofsen ethischen Verhältnissses steht, welches im Christenthume verwirklicht ist und das Christliche Gottes-

bewufstseyn ausfüllt. Weil es nämlich bei dem Verhältnisse, welches im Christenthume zwischen dem Menschen und der Gottheit festgestellt wird, nicht sowohl um Gesittung im Aeufsern, als um Heiligung des Innern sich handelt: so werden dadurch die Gegensätze des Lebens nicht mehr blofs in den Wirkungen und Störungen des Naturlaufes, noch in dem sichtbaren Widerstreite des menschlichen Handelns mit dem Gesetze, sondern im Geiste und Gemüthe selbst aufgesucht und anerkannt, und es wird auch von Oben herab, vermittelst Anschliefsung an jene geschichtliche Persönlichkeit, durch den reinen göttlichen Geist, der von hier aus als das wahre Lebensprincip und als der höhere Bildungstrieb sich jeder gläubigen Seele zu eigen giebt, in dem Menschen selbst die Aufhebung jener Gegensätze, die Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche, als eine neue Geburt zur sittlichen Freiheit und zum ewigen Leben in der Gemeinschaft Gottes vollzogen.

Von diesem höheren Standpuncte aus angesehen, kann die Griechische Welt in all' ihrer Schönheit doch den tieferen Ansprüchen der sittlichen Weltansicht nicht genügen; eben so auch die Kunst nicht, weil es ihr an der reinsten, innersten Ausbildung des ethischen Bewufstseyns in ihren Darstellungen fehlt. In den Anfängen des Christenthums aber, wenn auch nicht schon die Jüdische Feindseligkeit gegen alles Bildliche nachgewirkt hätte, mufste der Zustand des religiösen Glaubens unter den Griechen, welcher auch die Kunst in seinen Zerfall hineingezogen und sich ihrer Werke zu seiner Befestigung und zum Schutze gegen die Zweifel der Philosophie und gegen die Vorwürfe der Juden und Christen bedient hatte, den Angriff gegen Alles, was zu den religiösen Vorstellungen und gottesdienstlichen Gebräuchen der polytheistischen Religion gehörte, herausfordern. Hatten doch selbst plastische Künstler zu Ephesus, freilich aus Gewinnsucht, nicht aus Begeisterung für die Kunst, als Feinde der neuen Lehre, als Verfolger des grofsen Apostels sich aufgeworfen[1]), und so schien denn auch, gleich

1) *Apostelgeschichte* XIX. 24.

denen, die sie ausübten im Dienste der Götzen und Dämonen, die bildende Kunst selbst von bösen Geistern durchdrungen und beschirmt. Einen richtigeren Blick jedoch, ja, man darf sagen, den tiefsten in das Verhältniß der Kunst des Alterthums zu dem mythischen Glauben der Naturreligion hat Paulus gethan, und es hängt damit, wie bei allen seinen Ausführungen über den Werth des Christenthums und den Unwerth seines Gegensatzes, auch das sittliche Moment genau zusammen. Er leitet den Ursprung der Naturreligion und der Idololatrie davon her, daß der menschliche Geist aus seinem innersten Heiligthume, worin sich Gott ihm durch Vernunft und Gewissen also geoffenbart habe, daß nun für ihn auch die Erscheinungen der Natur und des Weltlaufes als ein Spiegel desselben göttlichen Wesens und Willens erkennbar wurden, durch die Lust am Eitlen und Sinnlichen herausgetreten sey, und daß nun die eingeborne Sehnsucht nach Anerkennung eines Höheren, bloß an die äußere Welt gewendet, in dieser das Göttliche zu finden gemeint, die einzelnen Kräfte und Gestalten der Natur für göttliche Wesen angesehen und als solche nachgebildet und angebetet habe. Dieß nennt er ein Thörichtwerden des Verstandes, eine Sünde der menschlichen Speculation, und bezeichnet sie als Folge der Verirrung des menschlichen Gemüthes, welches, ohne Liebe zu Gott und somit abgewendet von dem ewigen, reinen Lichte der Wahrheit, verfinstert worden sey. Die Verwandlung der wahren Beschaffenheit Gottes in lügenhafte Vorstellungen und thörichte Gebilde erscheint ihm sofort als Aufforderung zur Erniedrigung auch der menschlichen Seele, als eine Rechtfertigung wilder Leidenschaften und unnatürlicher Gelüste, wie solche der damalige Zustand der Sitten im Heidenthume aufwies[2]. Eben so mußten die sinnlichen Darstellungen menschlicher Verhältnisse, die wollustathmenden und erregenden Motive und Formen der zur Sclavin des Römischen Luxus und Tiberischer Bestialität herabgesunkenen bildenden Kunst den Christlichen Lehrern

2) *Brief an die Römer*, I. 19—32. Vergl. II. 14. 15.

einen reichen Stoff des Tadels und der Verwerfung darbieten. Das Christenthum fand somit in Hinsicht seiner sittlichen Zwecke die Griechische Kunst in einem Gegensatze mit sich begriffen.

Auf der andern Seite war aber auch das unverkennbare sittliche Element der antiken Kunst mit dem ethischen Geiste des Evangeliums verwandt [3]), und es läfst sich wohl eine Parallele ziehen, wie in verschiedenen Entwickelungsreihen die Sehnsucht der alten Welt nach der Offenbarung des Göttlichen sich der Erfüllung zu nähern und dieselbe zu ahnen, vorzubilden und zu verheifsen bestimmt war. Nicht allein die Israelitische Theokratie, und wie Moses den Gehorsam Abrahams in ein Gesetz fafste und wie begeisterte Redner im Volke dieses Gesetz aufrecht zu erhalten suchten, ist ein Typus der Gemeinde, welche den Vater im Geiste anbetet und durch die Liebe verherrlicht. Auch im Morgenlande, vom Ganges an unter den verschiedensten Völkern, welchen die Symbole der Naturreligion heilig waren, lebte die wunderbare Vorstellung von dem verborgenen Gott und seinem offenbaren Worte [4]), welche, durch Johannes auf den Stifter der Christlichen Religion und dessen eigenthümliches Verhältnifs mit der Gottheit bezogen, nunmehr die Grundlage der Christlichen Heilsordnung bildet [5]). Auch im Abendlande der alten Welt entfaltete sich unter dem heitersten Himmel und in der mildesten Natur eine von geistiger Kraft bewegte und von sittlichem Maafse geordnete Wohlgestalt der sinnlichen Erscheinung an den Werken der bildenden, wie der redenden Künste, dafs wir von dieser Seite das Höchste geleistet finden, das von der Menschen Sinn und Hand geleistet werden mochte, bevor ihnen gegeben war, die Herrlichkeit zu sehen des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. So gab es denn eine ästhetische Prophetie, wie eine

---

3) *Brief an die Philipper*, IV. 8.

4) Bäumlein, *Versuch, die Bedeutung des Johanneischen Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln* (Tübingen 1828), S. 120 ff.

5) *Evang. des Joh.* I. 1 ff. 14 ff. 2. *Brief an die Corinther*, V. 19.

practische und speculative, des Christenthums. Die Parallele läfst sich auch im Einzelnen durch mehrere Entwickelungsstufen fortführen. Wie der Glaube des Erzvaters bei allen Entartungen der späteren Abrahamiden in einzelnen treuen Geistern fortlebte, und namentlich eine Zeit des Israelitischen Heldenthums und der Blüthe der Theokratie das ganze Volk erhob und adelte; wie vom ältesten Zustande Orientalischer Theosophie berichtet und von späteren Läuterungsepochen im Bramaismus, Buddhaismus und Zoroastrismus gesagt wird: so hatte auch die plastische Kunst des Hellenismus ihren Höhepunct, auf welchem sie von dem edlen Nationalgeiste und sittlichen Schönheitssinne der Griechischen Volksstämme getragen ward. Sie hatte auf diesen Geist und Sinn des Volkes hinwiederum einen so bildenden als erheiternden Einflufs; sie stand namentlich später, als die Sitte des Volkes von Eitelkeit und Begierde, die politische Wohlfahrt von Parteigeist und Eifersucht, der fromme Glaube der Väter vom philosophischen Zweifel zerrissen und zerrüttet ward, ja, als die zügellosen Neigungen des Volkes auch die Mythen an sich gezogen und durch bildliche Darstellungen einem frivolen Genusse zu opfern begonnen hatten, — da noch immer stand die bildende Kunst in dem edlen Ebenmaafse, in der sittlichen Schönheit ihrer Formen unentweiht und noch lange unüberwunden da. Und wenn endlich die reine Kunstform sich zum Dienste ärgerlicher Motive bequemen mufste, so war es wie das Prophetenthum jener falschen Propheten und Lügner, deren die Israelitische Geschichte erwähnt. Wenn zuletzt ein unheiliger Sinn auch die Form entheiligte, das schöne Gleichmaafs in weichliche Bewegung und lüsternen Ausdruck verwandelte und aus der keuschen Jungfrau eine freche Buhlerin machte: so war es nicht anders, als wie die gesetzwidrige und ungöttliche Mifsgestalt jener Satzungen der Schriftgelehrten, die der Entwickelung des Reiches der Liebe und Wahrheit so manches Hindernifs entgegenstellten. Aber die Reste der Kunst des schöneren Alterthums mufsten auch noch in späterer Zeit das Geständnifs bewirken, dafs die Darstellungen der Götter durch die bil-

dende Kunst belehrend und veredelnd auf Geist und Gemüth und Willen wirken, und die Vorgegenwärtigung heroischer Thaten, wie die plastischen Friese und die Gemälde aus den mythischen Kämpfen, aus dem Trojischen und Perserkriege sie darboten, so wie edler Werke der Menschlichkeit und Tugend, wie in den Statuen der Helden, der Weisen, der Staatsmänner und Dichter, mufste patriotischen Sinn, Bürgertugend und Scheu vor den Göttern anregen, den Leidenden mit Muth und Fassung, den frechen Uebertreter der Gesetze mit Schrecken und Schaam erfüllen. Schon allein die Schönheit der Form konnte noch in spätester Zeit ein empfängliches Gemüth zu den erhabensten Empfindungen stimmen, da Plutarch von den Werken des Phidias und seiner Schüler schreibt: „An Schönheit war Alles schon von Anbeginn alterthümlich; durch blühenden Reiz ist es auf diese Stunde frisch und neu: so webt ein frisches Leben darin, sein Ansehen ewig von der Zeit unberührt erhaltend, als wären die Werke von einem ewigen Frühlingshauche und nie alternder Seele durchdrungen [6]).

Nun bedarf nur noch diefs angedeutet zu werden, weil hier nicht der Ort ist, es weiter auszuführen, dafs, einmal in die Weihen des Christlichen Geistes aufgenommen, auch die bildende Kunst einen neuen Bildungstrieb empfange, um sich Bahn für höhere Entwickelungen zu brechen. Sie ist sodann als Christliche Kunst um desto sittlicher in ihrem Wesen und in ihren Wirkungen, je innerlicher der Standpunct ist, auf welchem sie ruht, je freier der Gesichtskreis, welchen sie beherrscht. Was einmal den letztern betrifft, so besteht seine Freiheit unstreitig schon darin, dafs die Christliche Kunst nicht mehr, wie es in der Griechischen geschah, alle Darstellungen in einer einzigen Darstellungsform, in der menschlichen Personification, zu concentriren sucht, sondern alle Gebiete der Schöpfung als Offenbarungen des Unendlichen, jedes in seiner eigenthümlichen Bedeutung, aufzufassen und sittlich zu behan-

6) Plutarch. *Vita Periclis*, c. 13.

deln weifs, indem sie die Erscheinungen des Naturlebens in ihrer Beziehung auf die Zustände und Stimmungen des menschlichen Gemüthes beobachtet, und so das Landschaftliche in dem Character seiner Formen und Farben an Wolken und Gebirgen, Luft und Wasser, Vegetation und Staffage als den Reflex sittlicher Momente des Gemüthslebens darstellt[7]. Ferner wird der Begriff des Persönlichen und Sittlichen durch diese Scheidung vom Unpersönlichen und Physischen fester umgrenzt und entschiedener ausgeprägt an den Darstellungen des menschlichen Lebens und seiner Zustände und Verhältnisse. Nicht als wenn das Allegorische nun ausgeschlossen würde, aber es bleibt den Bildungen wirklicher Persönlichkeit untergeordnet, und dient durch seine Beziehung auf höhere sittliche Ideen zur Anschliefsung, namentlich auch der Plastik, an das Christliche Princip der Kunst[8]. Auch die mythische Welt des Alterthums ist in den Bereich des Darstellbaren mit aufgenommen, doch ohne andere Geltung, als die des Symbols menschlicher Vorstellungen und Verhältnisse, als die einer so unerschöpflichen wie ehrwürdigen Tradition, während die bildende Kunst auch da, wo man lange Zeit hindurch nur antike Gegenstände wählen und Griechischer Formen und Modelle sich bedienen zu müssen meinte, ausübend immer mehr anerkennt, dafs Gegenstand und Behandlungsweise der Darstellung auch aus dem höheren oder niederen Kreise der modernen Welt und Sitte entnommen werden möge[9]. Was unmittelbar die Idee des Absoluten selbst anbelangt, so bin ich noch immer der Meinung, die Ansicht werde sich um so mehr Geltung verschaffen, je inniger sich die Kunst mit dem

---

7) Carus, *Neun Briefe über Landschaftsmalerei*, 5ter und die folgenden Briefe.

8) Die symbolischen Gestalten und ihre Attribute auf Canova's und Thorwaldsens Papstmonumenten in der Peterskirche zu Rom.

9) Rauchs Feldherrn und August Hermann Franke, Thorwaldsens Copernicus und das von Thiele (Bd. I. Tab. 77.) mitgetheilte Reliefmonument, Rietschels König Friedrich August von Sachsen, Weitbrechts ländliche und häusliche Scenen in Basrelief.

Christlichen Bewufstseyn verschmelzt, dafs das göttliche Wesen bildlich nicht dargestellt, höchstens nur durch symbolische Zeichen angedeutet werden dürfe. Dagegen ist in dem Mittelpuncte der Christlichen Wahrheit, in der menschlichen Persönlichkeit des Erlösers, eine göttliche Manifestation, ein Ausdruck des heiligen Geistes und der unendlichen Liebe, auch dem Künstler als Ideal seines Strebens dargeboten, und die Einwohnung des göttlichen Lebens und ewiger Kräfte in den verschiedenartigsten menschlichen Individuen und Vereinigungen giebt durch die heilige Geschichte und die Geschichte der auf dem Standpuncte Christlicher Anschauung betrachteten Welt zu einer unübersehbaren Reihe der erhabensten und edelsten Kunstbildungen Stoff und Veranlassung. Und auch da, wo die höchsten Ideen und Ideale nicht unmittelbar den Geist beschäftigen und auf religiöse oder sittliche Zwecke lenken: auch die freie Hingebung der Phantasie an die aus der geheimnifsvollen Tiefe ihrer Natur hervortauchenden ernsten und heiteren Gestalten, an die schauerlichen oder lustigen Gebilde einer bedeutungsreichen Traumwelt, erfüllt die Seele so ganz mit dem Gefühle ihrer Freiheit und Kraft, und erhält sie zugleich so sehr in einer geistigen Spannung, und bietet ihr so viele Aufforderungen zum Eindringen in den tieferen Sinn jedes Scherzes und zur Auffassung der heiteren Seite jedes Ernstes dar, dafs im weiteren Sinne auch hier der bildenden Kunst eine sittliche Bedeutung zuerkannt werden mufs auf einem Gebiete, in welchem der in der Darstellungsform strengere und plastischere Sinn der Griechen nur wenige Schritte gethan hatte, wie früher durch die sinnvollen organischen Zusammensetzungen der Sphinxe, Centauren, Faunen, auch Bacchischer Scenen u. s. w., ferner durch die Arabeske[10]).

Diefs Alles, was in den freieren Gesichtskreis der modernen Kunst hineinfällt, weist uns zugleich mehr oder we-

10) Raphaels Logen, Giulio Romano's Palazzo di T. Die Compositionen der Münchener Schule, Cornelius, Neureuther, Fellner. Von Aelteren: Runge.

niger deutlich in das eigentliche Geheimnifs zurück, auf den innerlichen Standpunct, auf den ethischen Geist und Character derselben. In jeder Religion haben die Menschen das Göttliche gesucht, und es hat sich mehr oder weniger zu fühlen und zu erkennen gegeben; in der Christlichen ist es erst gefunden, es ist eins geworden mit der Menschheit: wie sich das Göttliche incarnirt hat ins endliche Leben, so wird das Menschliche nun inspirirt für ein unendliches. Die Vereinigung aber des Göttlichen und Menschlichen ist die innerste Thatsache; und wie die sittliche Vollkommenheit für Jeden nur allein im Gemüthe wohnt, so blüht auch nur hier zuerst die sittliche Schönheit. Dadurch wird nun für die künstlerische Darstellung Zweierlei bedingt, was den sittlichen Standpunct der neueren Kunst über den der alten erhebt: einmal die höhere Gabe der Individualisirung und sodann das tiefere mystische Element des Ausdrucks. Je mehr die sittliche Natur des Menschen durch das Christenthum in dem innersten Kerne der Persönlichkeit erfafst wird, und alle Gegensätze und Entwickelungen von da hergeleitet und dahin zurückbezogen werden: um desto schärfer wird jede Individualität begriffen, und von der moralischen Indifferenz der Willenstriebe im Paradiese der Kindheit bis zum Auseinandertreten der Gegensätze, zur Entwickelung der Sünde in Wahn und Leidenschaft nach dieser oder jener Seite, und von dieser äufsersten Entfernung bis zur Annäherung und zum Friedensschlusse der Seele mit Gott durch alle Stadien des Gewissens und Glaubens hindurch, vornehmlich in der eigenthümlichen Art geistiger Freiheit, sittlicher Gröfse, Lauterkeit und Würde aufgefafst und dargebildet. Die Stanzen des Raphael und Michael Angelo's jüngstes Gericht gelten hier für jeden andern Beweis. So schön die Individualität an den Werken der Griechischen Kunst zum Vorschein kommt, so hat sie doch nicht diesen innersten sittlichen Grund der Charactere und nicht in solchem Umfange die Mannichfaltigkeit des persönlichen Lebens dargestellt, zumal an den Götterbildern, die nicht so sehr Bilder von Personen und Individuen, als von personificirten Begriffen und Vorstellungen sind, und am wenigsten

den Character der Allgemeinheit, eine generelle Griechische Nationalphysiognomie,[11]) verleugnen. Das Bedeutsamste und Höchste der modernen Kunst, und weshalb man ihr im Gegensatze der antiken den Namen der romantischen, im Vergleiche mit der plastischen den der mystischen beigelegt hat, ist das in dem Christlichen Gottesbewufstseyn und in allen aus demselben fliefsenden Gefühlen enthaltene Ueberschwengliche, Unendliche und Unaussprechliche, wodurch auch in den Darstellungen der Kunst die wahre Schönheit nur die Erscheinung des tiefen Gemüthes, der gotterfüllten Liebe und des innigen Glaubens ist, um welchen sich die Gestalt und der sinnliche Ausdruck nur wie eine unvollkommene Andeutung schmiegt, die aber gleichwohl sich immer inniger und reiner der unendlichen Idee und Empfindung hinzugeben sucht. So ist es denn auch gekommen, dafs in der symbolischen Kunst des Morgenlandes, Aegyptens und der archaistischen Schule in Griechenland die Idee aufser dem Kunstwerke erst gesucht werden mufste, bei der plastisch vollendeten Kunst der Antike die Idee und die Form sich einander gleichmäfsig durchdringen und tragen, während in der vom Christlichen Principe beseelten Kunst die Idee in der Darstellung tief verhüllt ist, und nur so weit sich zu erkennen giebt, als es überhaupt geschehen kann, dafs das Ueberschwengliche sinnlich-sichtbar erscheine, aber auch schon dadurch die sinnliche Form zu einer Verklärung übersinnlicher Schönheit emporzieht. So in den Christus- und Madonnen-, Apostel- und Heiligenbildern des funfzehnten und sechszehnten, und, wir dürfen es auch auf die wieder erwachte Kunst ausdehnen, des neunzehnten Jahrhunderts. Hier ist das Ethische im religiösen Momente zu seiner höchsten Blüthe aufgeschlossen.

Es läfst sich nicht leugnen, dafs die Christliche Kunst, dieser hohen Vorzüge theilhaftig, doch gegen die Reinheit

---

11) Darin liegt indessen kein Widerspruch gegen das früher Gesagte, dafs die Griechischen Bildwerke von reinem Style einen idealen Character und veredelten Ausdruck haben, sofern die nationale Bildung der Griechischen Formen und Züge selbst einen idealen Grundzug an sich trägt.

und Vollendung der antiken Formen — in der Malerei vielleicht den einzigen Raphael, in der Bildnerei den einzigen Thorwaldsen ausgenommen — zurückstehe: wie denn namentlich die ältere Italienische und Deutsche Schule sich am Innigen und Gemüthlichen des Ausdrucks genügen liefs, und um Ueberwindung der Steifheit und Härte des Uebrigen wenig Sorge trug, eine spätere Zeit aber in jene Effectsucht durch äufsere Darstellung ohne Wahrheit und Innigkeit verfiel, wovon erst seit drei Decennien die bildende Kunst sich wieder, freilich auch hier nicht ohne auffallende Spuren des andern Extrems, jedoch mit dem herrlichsten Erfolge in den vortretenden Meistern, zur wahren Entfaltung der Würde und Schönheit romantischer Kunst emporgeschwungen hat. Es liegt aber auch im Principe selbst diese Kraft der Regeneration, und die Sterne sind dem Fortgange günstig.

Noch weniger ist zu bestreiten, dafs mit dem Streben nach Effect und mit dem Heraustreten der Kunst aus dem inneren Gebiete des mystischen oder romantischen Princips auch das Unsittliche und Gemeine, das Abergläubische und Unwürdige in ihre Darstellungen aufgenommen worden sey, und dafs die moderne Kunst an sittenlosen Gebilden nicht ärmer sey, als die antike. Allein diese Unsittlichkeiten fallen wenigstens nicht dem Christlichen Principe anheim, dessen ethischer Character fest und klar ist, nicht aber, wie der des plastischen Alterthums, schwebend zwischen der höheren und niederen Region. Sie gehören einem fremdartigen Geiste, wie jener war, der an den Höfen Leo's X. und Ludwigs XIV. herrschte, als das Christenthum in den Banden der Hierarchie lag, und die Welt von dem frivolen Witze der Schule Voltaire's lebte, einem Geiste, dessen Nachwirkungen auch noch in die Bildung und Weltansicht der Gegenwart mehrfach eingreifen. Dessenungeachtet schreitet die Wahrheit, und mit ihr die Wissenschaft und die Kunst, der Vollendung entgegen.

II.

Pilgerfahrten Buddhistischer Priester von China nach Indien.

Aus dem Chinesischen übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen

von

D. Carl Friedrich Neumann,
ordentlichem Professor der allgemeinen Literargeschichte und einiger lebenden Asiatischen Sprachen, so wie der allgemeinen Länder- und Völkerkunde an der Universität zu München.

Erste Abtheilung.

Einleitung.

Die Lehre Buddha's war und ist von solch' einem grofsen Einflusse auf die Civilisation des Mittelreiches, dafs seit ihrer Einführung unter der Han-Dynastie die Literatur und die Wissenschaften des Chinesischen Reiches eng mit ihr zusammenhangen. Der Buddhismus hatte sogar einen grofsen Einflufs auf die Erweiterung der geographischen Kenntnisse der Chinesen. Die Chinesischen Buddhisten blickten nämlich nach Indien als nach dem Lande der Verheifsung, und Pilgerfahrten von China nach Indien waren demnach im Laufe des 3., 4. und 5. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung so gewöhnlich, wie seit der Mitte des 7ten die Fahrten gläubiger Christen von Europa nach Palästina. Nach Indien, nach dem Geburtslande seines Erlösers Schakia, sehnte sich der gläubige Buddhist des Ostens und Westens, des Südens und Nordens, als nach dem Lande der Erneuerung,

wo die Menschheit schon unzählige Male durch Götter in Menschengestalt, aus unerschöpflichem Mitleiden, von ihrer Erniedrigung wieder aufgerichtet ward, und wo in kommenden *Kalpa's* oder Weltperioden viele andere Gottmenschen erscheinen und die gesunkenen Generationen wiederholt erneuern werden. *Kapila* und *Gaya* sind dem frommen Anhänger Schakia's, was *Bethlehem* und *Jerusalem* jedem gläubigen Christen.

Waren die Buddhistischen Pilger China's, die auf der Hinreise gewöhnlich zu Lande über die kleine und grofse Bucharei durch die Länderstriche, die heutigen Tages theils von den Afghanen, theils von Ranadschidsingh beherrscht werden, ihre Reiseroute genommen hatten, in ihre Heimath zurückgekehrt: so schrieben sie sowohl für ihre Landesleute als für die nachfolgenden Pilger einen Reisebericht, der bald ausführliche Nachrichten, bald auch nur die Stationen und Nachtlager umfafste. Auf der Heimreise nahmen sie gewöhnlich einen andern Weg: sie gingen entweder über Nepal und Thibet, und betraten in der heutigen Provinz *See tschuen* zuerst wieder ihr Vaterland, oder sie reiseten durch die Länderstriche, die jetzt theils zu dem Birmanischen, theils zu dem Siamesischen und zu dem Cochinchinesischen Reiche gehören, und kamen so zu den Chinesischen Provinzen *Kuang tong* und *Kuang si*. Seereisen von China nach Indien sind bis jetzt nur zwei bekannt, deren eine weiter unten ausführlich erzählt wird. Die Reiseberichte der Buddhistischen Pilger bilden den interessantesten und seltensten Theil der Chinesischen Literatur. In den Wirren vor dem Untergange der einheimischen Dynastie der S o n g und während der fremden Herrschaft der Mongolen haben die Chinesen den gröfsten Theil der Kenntnisse fremder Länder, die sie zu den Zeiten der T a n g und der früheren Dynastie erlangt hatten, verloren: man verstand die Reiseberichte über fremde Länder nicht mehr, legte sie nicht von Neuem auf, und auf diese Weise sind mehrere aus der Literatur verschwunden, oder nur noch in seltenen, in Europa zum Theil gar nicht bekannten Sammlungen zu finden. Ich war glücklich genug, einige dieser Collectionen in

Canton zu erwerben, und in meiner Chinesischen Büchersammlung sind nicht allein alle früher in Europa vorhandene Buddhistische Reiseberichte enthalten, sondern auch mehrere, die bis jetzt den Kennern des Faches blofs dem Namen nach bekannt waren[1]).

Indien beschäftigte nicht allein die Phantasie des gemeinen zum Buddhismus bekehrten Chinesen, sondern auch mehrere Regenten des Reiches, die zugleich eifrige Anhänger der Lehre des Königssohnes von Kapila waren, suchten, ganz gegen die althergebrachte Chinesische Staatsweisheit, mit den Herrschern Indiens diplomatische Verbindungen anzuknüpfen, um wo möglich aus diesem gesegneten Lande Reliquien der Heiligen, Bücher und andere Heiligthümer zu erlangen. Man sandte selbst zu kleineren Staaten, wie nach dem Reiche Chotan, Abgeordnete, sobald man in Erfahrung gebracht hatte, dafs hier irgend eine heilige Schrift aufbewahrt werde, die in China noch fehle. Die officiellen Berichte der zurückkehrenden Gesandten wurden in den Archiven des Tribunals für Historiographie niedergelegt, und nach dem Untergange der Dynastie bei der Abfassung der Reichsannalen benutzt. Den Buddhistischen Königen Indiens und Mittelasiens mufste es höchst erfreulich

1) Die Auszüge, die wir weiter unten aus den Pilgerfahrten Buddhistischer Priester von China nach Indien mittheilen werden, sind sämmtlich aus dem *Kialanky* oder *der Geschichte der Tempel zu Lo yang*, von Yang hieuen verfafst, entnommen. Yang hieuen, der wahrscheinlich gegen die Mitte des sechsten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung blühete, erzählt in diesem Werke ausführlich die Geschichten der Erbauung der Tempel, so wie die Umstände, die sich daran knüpften. *Lo yang* enthielt zu der Zeit nahe an tausend Tempel, die in und aufserhalb der Stadt zusammengerechnet. Bei Gelegenheit der Geschichte eines Tempelbaues giebt nun Yang hieuen Auszüge aus den Reiseberichten der Schamanen, wegen deren glücklicher Rückkehr von so weiter Reise Tempel errichtet wurden. Auf diese Weise ist uns das Hauptsächlichste von mehreren Reiseberichten erhalten worden. — Matuanlins Notiz über dieses Werk, Buch 204. Bl. 9. v., enthält zwei Fehler. Der Name des Verfassers ist mit unrichtigen Characteren geschrieben, und das Werk enthält nicht zwei, sondern fünf Bücher. Vgl. *Sui schu*, Buch 23. Bl. 15. v., und die Chinesische Bibliographie: *Sse ku tsuen schu*, B. 7. Bl. 20.

seyn, mit den mächtigen, weitberühmten Herrschern des Ostens in freundschaftlichen, durch religiöse Bande geheiligten Verkehr zu treten. Die Geschenke dieser fremden Fürsten, oder der Tribut, um mit den Chinesen zu reden, hatten auch gewöhnlich einen Bezug auf die Religion Schakiamuni's. Die Herren Indiens und der Reiche auf der Halbinsel jenseit des Ganges konnten nach ihrer Ansicht dem gläubigen Bruder im Osten kein angenehmeres Geschenk machen, als mit einem Knochen, einem Stücke des Kleides ihres Erlösers, oder einer Abschrift eines seltenen heiligen Werkes. Noch heutigen Tages senden der goldene Herrscher der Birmanen, der *Dalai-Lama*, der *Teschu-Lama*, andere Lama's und mehrere herrschende *Chutuktus* alljährlich theils mit goldenen theils mit silbernen Buchstaben geschriebene heilige Bücher als Tribut nach dem Hofe. Hieraus ist leicht zu ersehen, wie innig die Verbindungen, welche die Chinesen mit ihren nord- und südwestlichen Nachbaren erhalten hatten und unterhalten, mit den Lehren und der Verbreitung des Buddhismus zusammenhangen.

Es erschien deshalb zweckmäfsig, sowohl die Fragmente, die wir hier aus der Geschichte Indiens nach den Chinesischen Annalen bis zum Untergange der Dynastie Tang, als auch den hernach folgenden Reisebericht einiger Buddhistischen Pilger, durch eine kurze Nachricht über den Ursprung und die Gestaltung des Buddhismus in Indien und dessen Einführung in China einzuleiten. Die Lehre Buddha's erregte in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit ausgezeichneter Forscher und Denker. Es sind ganze Werke und treffliche Abhandlungen über die geschichtlichen Entwickelungen und das Wesen dieser Lehre erschienen. Es wird aber schwerlich eine neuere Schrift genannt werden können, die so treffend und richtig in wenigen Worten die nothwendigsten Thatsachen zur Kenntnifs der Geschichte und des Lehrbegriffs des *jetzt Regierenden* umfasse, als der Abschnitt über die Lehre Buddha's, den wir aus den *Annalen der Dynastie Sui* (regierte von 579—1618) übersetzt und dem Nachfolgenden gleichsam als Einleitung voraus-

geschickt haben. Die literarische Abtheilung der Annalen dieser schnell verschwindenden Dynastie zeichnet sich überhaupt durch ungemeine Genauigkeit und Vollständigkeit aus. Diefs erkannten auch die Verfasser *der gründlichen Untersuchung über die Autoren und ihre Werke* (diefs ist der Titel der sogenannten Encyclopädie von Matuan-lin): sie haben das Literarische der Annalen der Dynastie Sui fast ganz mit ihrem Werke verschmolzen, und die den Buddhismus betreffende Abtheilung ihrer Sammlung mit den Excerpten aus diesen Annalen begonnen.

Vollständige Erläuterungen über die nachfolgenden Buddhistischen Fragmente liegen nicht in unserm Plane; es werden hier die trefflichen Arbeiten Schmidts, Hodgsons, Remusats, Klaproths, Colebrooke's und Wilsons vorausgesetzt. Wir wollen hier nur einige Bemerkungen hinzufügen, um den Leser auf den richtigen Standpunct zu stellen, von welchem aus der Chinesische Buddhismus betrachtet werden mufs.

Es ist sonderbar, dafs die Redactoren der Annalen der Dynastie Sui, die über alles den Buddhismus Betreffende so gut unterrichtet sind, einer von den übrigen Buddhisten China's durchaus abweichenden Angabe über die Geburt Schakia's gefolgt seyn sollen. Wahrscheinlich liegt hier ein Schreib- oder Druckfehler zum Grunde. Die Angaben der Indischen, ins Chinesische übersetzten Quellen zur Biographie Buddha's weichen um 15 Jahre von einander ab. Nach der einen wäre Schakia am achten Tage des vierten Monats und vier und zwanzigsten Jahres der Regierung Tschao wang (1029 vor Chr. Geb.) geboren, nach der andern aber schon im neunten Jahre (1044) dieses Regenten der Dynastie Tschéou[2]). Bei Gegenständen, die dem Chinesischen Abschreiber oder Graveur durchaus fremd sind, schleichen sich aber, wie ich diefs selbst in Canton erfahren habe, gar leicht Druckfehler ein. Hier bedurfte es aber nur eines einzigen Versehens, Tschoang anstatt Tschao, wie wir jetzt wirklich in den

2) *Tschy yue lu*, Buch I. Bl. 2. v.

angeführten Annalen lesen, und das Geburtsjahr Schakia's wird um 355 Jahre herabgesetzt. Wir glauben deshalb mit einer gewissen Bestimmtheit annehmen zu können, dafs Tscheang wang ein Druckfehler und dafür Tschao wang zu setzen sey.

Wichtig ist die Thatsache, die wir aus dem nachfolgenden Abschnitte kennen lernen, dafs nämlich die Chinesen ursprünglich zu der ältesten Secte oder Schule des Buddhismus gehören: die Einwohner Tschinestans sind *Suâbhâwika's*. Wir können aber unmöglich mit Hodgson die *Suâbhâwika's* für Materialisten halten [3]. Die Anhänger dieser ältesten Schule sind atheistische Dualisten, die eine ewige Materie und eine ewige, mit einer gewissen Einsicht begabte Kraft annehmen. Die eigentliche Bestimmung, die Seligkeit, um uns so auszudrücken, dieser Materie und dieser Kraft besteht in einer Abstraction von aller Thätigkeit, in einem durch keine Aeufserung gestörten Versunkenseyn in sich selbst: ein Zustand, den sie *Nirwritti* nennen. Gehen die todten Kräfte ins Leben über, d. h. treten sie aus sich selbst heraus und verschmelzen sich mit der Materie, so entsteht dadurch die Welt mit allen Formen und Wesen. Dieser Zustand heifst *Prawritti*. Diese Religionssecte kennt keine über der Natur stehende und sie beherrschende Macht. In den Chinesisch-Buddhistischen Werken findet sich daher auch keine Spur von Adi-Buddha, *dem höchsten Weisen*, dem Gott Vater. Materie und geistige Kräfte vermischen und gestalten sich nach ewigen, unwandelbaren Gesetzen, denen selbst die Buddha's unterworfen sind. Sie *müssen* am Ende einer jeden Weltperiode erscheinen, um die gesunkenen Geschöpfe zu erneuern. Diese Ansichten der *Suâbhâwika's*, so genannt von *Suâh bhâwa (selbst)*, weil sie Alles in der lebendigen und leblosen Natur dem Wesen dieser Natur selbst und ihrer angebornen Fähigkeit zuschreiben, wird Jeder in demjenigen wieder erkennen, was die Redactoren der Annalen der Dynastie Sui als die Lehren Buddha's darstellen. An der

3) *Nouveau Journal Asiat.*, Octobre 1830. S. 259.

Lehre über den Zustand nach dem Tode, an der verschiedenartigen Erklärung des *Nirwâna*, kann man am leichtesten die verschiedenen Secten der Buddhisten unterscheiden. Da nun die Redactoren der angeführten Reichsannalen eine doppelte Uebersetzung von *Nirwâna* mittheilen (sie übertragen es durch die Worte *Vernichtung* und *ewige Freude*), so scheinen sie eine Kenntnifs von den verschiedenen Secten des Buddhismus gehabt zu haben.

Der ältere Deguignes legte ein grofses Gewicht auf die chronologischen Angaben, nach welchen sich die Lehre Buddha's immer nach Verlauf eines Zeitraums von 500, 1000 und 3000 Jahren umgestalten und verschlimmern wird. Remusat, dem diese chronologischen Bestimmungen ebenfalls sehr wichtig erschienen, behauptete gegen Deguignes mit Unrecht, sie wären in den ihm (Remusat) zugänglichen Werken nicht aufzufinden. Die Stelle heifst in den *Annalen der Dynastie Sui* und daraus in den *gründlichen Untersuchung über die Autoren und ihre Werke* folgendermafsen: „Jeder Buddha hinterläfst, wenn er in das *Nirwâna* eingeht, ein Gesetz, das den folgenden Generationen verkündet wird. Dieses Gesetz zerfällt in drei Stufen: die *vollkommene*, die *scheinbare* und die *letzte*. Diese drei Stufen sind so von einander verschieden, wie guter und schlechter Wein, und auch in Beziehung auf ihre Dauer sind sie ungleich. Buddha sagte: Wenn ich in das *Nirwâna* eingegangen bin, wird die vollkommenere Religion 500 Jahre dauern, die scheinbare 1000 und die letzte Periode der Religion 3000 Jahre [4]." Diesen Angaben liegt wahrscheinlich gar nichts Historisches zum Grunde. Um den Anfang der zweiten oder *scheinbaren* Periode des Gesetzes mit der Buddhistischen Periode der Singalesen, der Birmanen und Siamesen in Uebereinstimmung zu bringen, mufste Deguignes zu höchst zweideutigen chronologischen Bestimmungen über das Leben und den Tod Schakiamuni's seine Zuflucht

---

4) Siehe den nachfolgenden Abschnitt: *Buddhismus nach den Annalen der Dynastie Sui*.

nehmen [5]. Nach der gewöhnlichsten und sichersten Angabe, welcher Deguignes selbst in der *Geschichte der Hunnen* und in seinen Zusätzen zu *Gaubils Schu king* folgt, starb Schakia 950 vor unserer Zeitrechnung. Die scheinbare Periode des Gesetzes finge demnach erst 450 vor Chr. an, während doch die Singalesen und Birmanen das Jahr 543 und die Siamesen 544 vor Chr. als dasjenige bezeichnen, in welchem Buddha in das Nirwâna einging [6].

War der Buddhismus schon vor der Han-Dynastie in China bekannt oder nicht, und in wie fern mag die Religion des Lao tse mit der des Königssohnes von Kapila zusammenhangen? Die Forschungen über die älteste Cultur- und Religionsgeschichte des östlichen Asiens sind bis jetzt noch nicht so weit gediehen, dafs wir diese für die Civilisation China's so wichtige Frage mit Bestimmtheit beantworten können. Die hinlänglich bekannte Einführung des Buddhismus in China unter den Han fällt in das Jahr 65 nach Chr. Geburt, und Lao tse lebte mehr denn ein halbes Jahrtausend vor dieser Epoche. Waren aber nicht schon früher, während der Regierung der grofsen Dynastie Tscheou, Buddhistische Missionare in China oder wenigstens in Mittelasien, und konnte Lao tse seine spirituellen Ansichten, die dem Chinesischen, blofs das Nützliche und Handgreifliche beachtenden Geiste durchaus fremd sind, nicht aus dem Umgange und den Lehren Buddhistischer Sendboten geschöpft haben? Denn über der frühern Bildungsgeschichte des Lao tse schwebt ein vollkommenes Dunkel. Es heifst blofs, er habe grofse, viele Jahre dauernde Reisen in die westlichen Gegenden unternommen, und gegen das Ende seines Lebens scheint in ihm wieder eine solche Sehnsucht nach den Ländern, wo er seine Weisheit erlernte, erwacht zu seyn, dafs er die Freunde und treuen Anhänger im Mittelreiche verliefs und ohne alle Begleitung über die Wüste Gobi nach Westen hinwanderte.

---

5) *Hist. de l'Acad. Royale des Inscript. et belles Lettres*, T. XL. S. 195.

6) Burnouf et Lassen, *Essai sur le Pali*, S 65.

Das Apostelamt, das Verbreiten der Lehre Schakiamuni's unter den Ungläubigen, gehört zu den vorzüglichsten Pflichten Buddhistischer Priester. Es scheint auch, daſs man schon in den ersten Jahrhunderten nach dem Tode Schakia's in alle Weltgegenden hin Sendboten ausschickte. Nach dem bis jetzt einzig dastehenden Monumente der Indischen Literatur, der *Chronik Caschemirs* in Sanskrit, ward schon 150 Jahre nach dem Eingange Buddha's in das Nirwâna die erneuernde Lehre durch einen *Bodhisatwa*, Nagardschuna, in Caschemir eingeführt[7]. Der dritte Papst oder Nachfolger als Haupt der Lehre Schakia's, der im Jahre 805 vor unserer Zeitrechnung starb, hatte bereits seinen Sitz in Cophene, in dem südöstlichen Theile des heutigen Königreiches Afghanistan aufgeschlagen[8]. Einige Stunden fern von der Hauptstadt der kleineren Horde der *Yuei schi* oder Geten befand sich ein Buddhistischer Thurm, der im Jahre 292 vor unserer Zeitrechnung errichtet war[9]. Der Chinesische General Tschang kien fand gegen 126 vor Chr. Geb., so wie später Pan tschao im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, allenthalben in Mittelasien die Indische Schrift und Buddhistische Religion verbreitet[10]. Schakia soll, wie es in dem Leben des 18ten Buddhistischen Papstes heiſst, prophezeihet haben, daſs 1000 Jahre nach seinem Tode aus der groſsen Horde der Geten der Lehre ein groſses Heil kommen werde. Und siehe, der Sohn eines Brahmanen unter den Geten, von Griechen und Römern Indo-Skythen genannt, ward bekehrt und von dem 18ten Papste zu seinem Nachfolger ernannt. Kumarada, so hieſs dieser 19te Papst aus dem Lande der groſsen Horde der Geten, starb 23 Jahre nach Chr. Geb.[11]. Im Jahre 121 vor Chr. Geb. schlug der Chinesische General Kiu ping die Hunnen. Unter der Beute fand sich auch eine

7) Klaproth, *Mémoires rélatifs à l'Asie*, II. 230., nach Wilson.

8) *Tschy yue lu*, Buch III. 5. v.

9) Matuanlin, Buch 338. Bl. 3. r.

10) *Heou Han schu*, Buch 88. Bl. 15. r.

11) *Tschy yue lu*, Buch III. Bl. 21. r.

goldene Bildsäule, in dem Chinesischen Texte *der goldene Mann des Himmels* genannt, vor welcher ein Hunnischer König oder Grofser zu opfern pflegte. Diese Bildsäule wird von vielen Chinesischen Schriftstellern für eine Abbildung Buddha's gehalten [12]. Aus allen diesen Thatsachen geht hinlänglich hervor, dafs Lao tse auf seinen Reisen durch Mittelasien leichtlich hat mit Buddhistischen Priestern zusammenkommen können, und dafs er wohl von ihnen einigen Unterricht erhalten haben mag.

Die vollkommen ausgebildete Hierarchie des Buddhismus ward zwar nach der einstimmigen Behauptung der heiligen Schriften von dem Stifter der Lehre selbst angeordnet. Buddha hat aber selbst, wie andre grofse Lehrer und Religionsstifter, nichts Schriftliches hinterlassen. Ehe er in das Nirwâna einging, ernannte er seinen ersten Schüler, Muhakaya, zu seinem Nachfolger oder zum ersten Buddhistischen Papste. Mahakaya und der ihm nachfolgende Ananda haben zuerst einen Theil der als Tradition herumgehenden Lehren Buddha's aufgeschrieben. Die heiligen Schriften dieser Religion fangen deshalb immer mit den Worten an: *Wie ich hörte, war einst Buddha da oder dort und sagte Diefs oder Jenes.* Die an Buddha Glaubenden wurden während eines Zeitraumes von 1500 Jahren von 28 Päpsten regiert. Der 28ste dieser Kirchenfürsten wanderte der Verfolgungen wegen, welche die Religion in Indien auszustehen hatte, nach China, und kam daselbst an im Jahre 495 unserer Zeitrechnung. Bodhidharma *(Gesetz der Weisheit)* — diefs ist der Name des 28sten Indischen Papstes — wird zugleich als der erste der sechs im Mittelreiche residirenden Päpste betrachtet. Nach dem Tode des 33sten Papstes, der im Jahre 713 unserer Zeitrechnung erfolgte, fand sich Niemand, der würdig gewesen wäre, als Nachfolger ernannt zu werden, und wir haben von nun an blofs Opferpriester und andere vorzügliche

12) *See ky*, Buch 110. Bl. 4. v. — Siehe die verschiedenen Commentare über diese Stelle in der Chinesischen Blumenlese, *Tse fse tsing hoa* überschrieben, Buch 107. Bl. 6. v.

Geistliche, die blofs die gewöhnlichen Weihen erhalten hatten. Die Tradition einer Oberaufsicht über die Gläubigen, die sich von Mahakaya an bis zu dem 33sten Papste erstreckte, ging mit dem Tode des Letztern verloren; die in folgenden Zeiten häufig vorkommende Ernennung eines Buddhistischen Hofbischofs und Hauptes aller Geistlichen gewissen Reiche mufs mehr als eine politische denn als religiöse Verkehrung betrachtet werden. Die Masse der Geistlichen bedurfte nämlich eines Oberhauptes oder Vorstandes, durch welchen die weltliche Macht allgemeine Normen und Verbesserungen einführen konnte. Die früher untergeordneten Geistlichen wufsten auch hier und da, wie in Tangut, in Thibet und in einzelnen Theilen der Mongolei, sich nach und nach von der weltlichen Macht unabhängig zu machen und als Regenten von Land und Leuten sich zu behaupten. Die Lehre der Seelenwanderung ward dann dazu benutzt, den mächtigen Herrn für eine Incarnation irgend eines ehemaligen Heiligen oder gar eines *Bodhisatwa* auszugeben, der immer und immer von Neuem erscheine, um als unabhängigen Herr zu regieren. Diefs ist mit einem Worte der Ursprung der Dalai-Lama in Thibet, die mit den alten, so zu sagen, legitimen, von Schakia selbst eingesetzten Päpsten durchaus nicht zusammenhangen[13].

Der Buddhismus nach den Annalen der Sui.

Schakiamuni, der älteste Sohn des Königs Schuddhodana, der über das Reich Kapila in Indien, ein im Westen gelegenes Land, herrschte, ist der Verfas-

13) Das von uns schon mehrmals angeführte Werk: *Tschy yue lu*, beschreibt in 32 Büchern das Leben der vor Schakiamuni erschienenen sechs Buddha's, dann sehr ausführlich das Leben des jetzt Regierenden. Es folgen hierauf mehrere Legenden über die *Bodhisatwa's*, Lebensbeschreibungen der 33 Päpste und aller ausgezeichneten Lehrer oder Grofsmeister der Religion. Wir gedenken, den historischen Theil dieses höchst wichtigen Werkes aus dem Legendenkrame zu sichten und in einer Uebersetzung mitzutheilen.

ser[14]) der heiligen Schriften der Buddhisten. Dieser Schakia ward geboren am achten Tage des vierten Monats im neunten Jahre der Regierung des Tschoang[15]) wang der Dynastie Tscheou (d. h. im Jahre 689 vor Chr. Geb.); er ging aus der rechten Seite seiner Mutter hervor, und war von Gestalt und Betragen aufserordentlich. Zwei und dreifsig Jahre alt verliefs er mit zwei und achtzig Gefährten das elterliche Haus, gab die ihm als Erstgebornen zukommende Königswürde auf, und widmete sich eifrig den Wissenschaften, um das Wesen der Dinge zu ergründen. Nachdem er jegliche Gattung des Wissens erschöpft hatte, ward er Buddha, ein Wort, das im Chinesischen mit verschiedenen Characteren bald Fotu, bald auch Fo allein geschrieben wird, im Indischen aber *der Erleuchtete* bedeutet.

Buddha lehrte Folgendes: „Obgleich der menschliche Körper den Wechselfällen des Geborenwerdens und Sterbens unterworfen ist, so bleiben die Kräfte doch immerdar und sind unvergänglich. Ehe noch dieser Körper war, haben sie unzählige andere Körper durchlaufen. Wenn sie (auf einen Punct) gesammelt und durchaus erneuert sind, dann ist das Regiment eines Buddha zu Ende. Aufserhalb des Himmels und der Erde steigen und fallen abwechselnd die vier Angelpuncte (der Welt) und bilden Himmel und Erde endlos. Alles ist (zu seiner Zeit) sowohl vollkommen als verworfen; die zwischen dem vollkommenen und verworfenen Zustande verflossene Zeit heifst *Kalpa.* Vor dieser Welt war schon eine unzählige Menge von *Kalpa's.* In jedem dieser Kalpa's waren nothwendiger Weise mehrere Buddha's, die in der Welt erschienen, um sie durch die Lehre zu erneuern und sie auf den rechten Weg zu führen. Die Anzahl dieser Buddha's (in jedem Kalpa) ist verschieden; in diesem Kalpa werden deren tausend erscheinen; seit dessen

---

14) Dem ist nicht so, wie aus unsern vorausgeschickten Bemerkungen hinlänglich erhellt.

15) Ich lese hier *Tschao* statt *Tschoang.* Siehe die vorhergehenden Bemerkungen.

Anfang bis auf Schakiamuni (und ihn mit eingerechnet) sind deren sieben erschienen. Nach ihm erscheint Maitreya, der in der Zeit hervortritt und nothwendiger Weise die drei Erkenntnifsstufen durchläuft[16], allenthalben den Schatz des Gesetzes verkünden und alle Wesen regieren wird."

Die Anhänger dieser Lehre werden (nachdem sie deren Geist mehr oder weniger erfassen) in vier Klassen eingetheilt. Die erste Klasse heifst *Schrotapanna*, die zweite *Sakridâgâmi*, die dritte *Anâgâmi* und die vierte *Arhan*. Bei dem Grade des *Arhan* finden immer noch ohne Unterlafs Metempsychosen Statt; die nach den Arhan kommende Klasse, die *Bòdhisatwa's*, versinken in die Natur Buddha's und erlangen *Bodhi* oder vollkommene Weisheit[17].

Jeder Buddha hinterläfst, wenn er in das Nirwâna eingeht, ein Gesetz, das den folgenden Generationen verkündet wird. Dieses Gesetz zerfällt in drei Stufen: die *vollkommene*, die *scheinbare* und die *letzte*. Diese drei Stufen sind so von einander verschieden, wie guter und schlechter Wein, und auch in Beziehung auf ihre Dauer sind sie ungleich. Wenn die letzte Stufe des Gesetzes vergangen ist, werden die Menschen dumm werden, sich der Religion Buddha's nicht mehr erinnern und durchaus dem Bösen nachhangen. Auch ihre Lebenszeit wird sich dem gemäfs verkürzen, dafs sie von einigen hunderttausend Jahren in der Art herabkommen wird, dafs die, welche des Morgens geboren werden, des Abends wiederum sterben. Es werden grofse Feuersbrünste, grofse Wasserfluthen und grofse Winde sich erheben, die Alles zerstören. Ist Alles vergangen, dann wird Alles wieder von Neuem entstehen, und die Menschen werden zu ihrem ursprünglichen Zustande zurückkehren. Diefs ist der Zeitraum, den man ein kleines *Kalpa* nennt. In jedem dieser Kalpa's erscheint ein Buddha.

---

16) Sie sind demnach aller Metempsychose entronnen.

17) Die drei Erkenntnifsstufen sind die drei Stufen, welche jede Lehre eines jeglichen Buddha durchlaufen mufs, bis sie selbst der Vernichtung preisgegeben wird. Diese Stufen werden alsbald im Texte beschrieben.

Indien war anfänglich voll von vielen ketzerischen Lehren. Man verehrte Wasser, Feuer und giftige Schlangen (*Nâga's*)[18]. Diesem Allen abzuhelfen, kostete Schakia viele Mühe. Die Anhänger aller dieser ketzerischen Lehren kamen, verhöhnten und plagten ihn, um sein Gemüth zu beunruhigen; sie konnten diefs aber nicht bewirken. Die Lehre Buddha's schmetterte endlich sie alle darnieder, — sie unterwarfen sich und wurden seine Jünger.

Die Jünger männlichen Geschlechtes heifsen *Schamanen*, — ein Wort, welches *wohlwollendes Gemüth* bedeutet; der gewöhnliche Name ist aber *Sanga*, ein Wort, das einen *Bettler* bedeutet[19]). Die Jünger weiblichen Geschlechts heifsen *Bhagini* (*Schwestern* oder *Nonnen*). Sie rasiren sich sämmtlich das Haupt- und Barthaar. Die sich in Buddha verbunden, verlassen ihre Familien, wohnen zusammen in einer Behausung und streben nach Vollkommenheit. In Betreff ihres Unterhaltes verlassen sie sich blofs auf das Betteln. Um die Seele zu bewahren und einen trefflichen Wandel zu führen, wurden den Priestern 250 und den Priesterinnen 500 Vorschriften gegeben[20]). Die

18) Die *Nâga's* sind Halbgötter, mit einem menschlichen Gesichte und dem Schweife einer Schlange. Jetzt wird darunter jede Schlange im Allgemeinen verstanden. Wilson, *Sanscrit Dictionary*, S. 456. Der Schlangen- so wie der Elementardienst scheint in den ältesten Zeiten über ganz Indien verbreitet gewesen zu seyn. Menoo III. 85. Colebrooke *Asiat. Res.* VIII. 474. IX. 293. Dieser Schlangencultus wird später nochmals erwähnt werden.

19) Diefs ist falsch; der Verfasser hat *Bhikschu* mit *Sanga*, das *ecclesia*, *Kirche*, bedeutet, verwechselt. *Schamane* (*Samana*) ist eine dialectische Form des Sanskritwortes *Sramana*. Colebrooke, *Asiat. Res.* IX. 292. Das Wort kommt wahrscheinlich von *Srama*, *Arbeit*, *Mühe*, her. Wilson führt S. 919 das Wort aus Hêmatschandra's Vocabular an, und erklärt es durch die Worte: *one devoted to meditation for the purpose of obtaining final emancipation from existence.*

20) Diefs sind *Klosterregeln*, wie von mir eine unter dem Titel: *Katechismus der Schamanen*, übersetzt wurde. La Loubère hatte schon eine ähnliche Klosterregel in dem Anhange zu seiner Reise nach Siam unter dem Titel: *Les principales maximes des Talapoins de Siam,*

Laien, die nach der Religion Buddha's leben, wenn sie männlichen Geschlechts sind, heifsen *Yeou po se (Upâsta?)*, wenn weiblichen, *Yeou po i (Upâsti?)*[21]. Sie müssen

---

traduites du Siamois, bekannt gemacht. Die Verfasser des Versuches über die Palisprache bemerkten mit Recht, dafs diese Klosterregeln das gröfste Licht verbreiten würden über die Gebräuche und Sitten der Buddhisten. *Essai sur le Pali* S. 201. Wir haben das *Pratimokscha* oder die Vorschriften, um das zu vermeiden, welches gegen das Heil ist, aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, und gedenken einen Theil davon, *die Nonnenregel* (*Regula monastica*) nach einiger Zeit der Oeffentlichkeit zu übergeben. Folgendes ist ein Theil der rhythmischen Vorrede, welche allen Regeln voransteht.

Ich verneige mich und bete an vor allen Buddha's.
Betreffend die Gesetze der Gesammtheit der Schwestern,
Werde ich jetzt erschöpfen die Normen und Verordnungen;
Ich werde bestimmen das ewig Bleibende des rechten Glaubens.
Die Vorschriften sind ein Meer ohne Ufer,
Ein gesuchter Schatz, unerlangbar.
Die da bewahren wollen die Tugenden des vollkommenen Gesetzes,
Sie alle mögen hören auf meine Worte.
Die da wollen von sich stofsen die acht Gesetze der Vernichtung,
Das, was die Gemeinde zerstört und die Religion aufhebt,
Fern halten die dreifsig Todsünden:
Sie alle mögen hören auf meine Worte.
Wipasya's, Sikhi's,
Wiswabhû's, Karkûtschands,
Kanakamuni's,
*Kâsyapa's, Schakia's**) *Lehren,*
Das grofse Verdienst aller Ehrwürdigen (Päpste) *der Zeiten:*
Das ist meiner Worte Inhalt.
Jetzt will ich es trefflich verkünden;
Auf alle Vollkommenen möget ihr sämmtlich horchen.
Wie, wenn Jemand das Bein gebrochen,
Man es nicht wagen kann einherzugehn:
So auch, wenn die Gesetze gebrochen,
Kann man nicht als himmlischer Mensch geboren werden.
Wer oberhalb im Himmel geboren werden will,
Eben so wie hienieden unter den Menschen,
Mufs immerdar bewahren den Fufs der Gesetze,
Sorge tragen, dafs er ihn nicht beschädige u. s. w.

*) Diefs sind die Namen der sieben erschienenen menschlichen Buddha's.

21) *Yeou po* heifst in der Indischen Sprache: *[illegible], reiner Glaube*; *se* und *i* bezeichnen die männlichen und weiblichen Endungen. *Yuen*

sämmtlich folgende fünf Gesetze halten: nicht zu tödten, nicht zu stehlen, keiner unerlaubten Wollust sich zu ergeben, sich nicht durch den Mund zu versündigen und keinen Wein zu trinken[22].

Als Schakia neun und vierzig Jahre die Welt vermittelst der Lehre erneuert hatte, kamen die himmlischen Geister *(Dewata's)*, die Drachen oder Dämonen *(Nâga's)*, die Menschen und bösen Geister, um sich in seiner Religion unterrichten zu lassen. Im Laufe der Zeit wuchsen seine Jünger auf 100, 1000, 10000 und 100000 an (d. h. es wurden deren immer mehr und mehr). Schakia ging endlich zu Benares bei den zwei Bäumen von der Sâlgattung *(Shorea robusta)* am 15ten Tage des 2ten Monats in das *Nirwâna* ein, — ein Wort, welches *Vernichtung* oder auch *ewige Freude* und *Anfang unserer Reinheit* bedeutet[23].

Schakia richtete seine Lehre nach der Natur des Menschen ein. Er wufste, dafs die Menschen von Natur aus und nach ihrem Treiben verschieden sind. Er theilte seine Lehre deshalb in die der hohen und die der niedern Ordnung. Sie ward erst, als Schakia die Welt verlassen hatte, aufgeschrieben und in zwölf Unterabtheilungen[24] gebracht, von seinen Jüngern Mahâkâja und Ananda und fünfhundert andern seiner Schüler. Später, nach hundert Jahren,

---

kien luy han, Buch 317. Bl. 26. r. Nach Burnouf heifst die Versammlung der an Buddha Glaubenden *Upâsika*. Rémusat, *Observations sur l'Histoire de Sanang-Setsen*. Paris, 1831. S. 45. Es ist sehr wahrscheinlich, dafs diefs im Text erwähnte Wort mit *Upâsika* zusammenhängt.

22) Siehe meinen *Catechism of the Shamans*. London, 1831. S. 67.

23) Nach der *Sapta Buddha storta* ging Schakia bei dem Aswatthabaume in das Nirwâna ein, der dritte Buddha aber unter dem Sâlbaume. Es scheint hier in den Chinesischen Nachrichten eine Verwechslung zwischen dem Baume des dritten und des siebenten Buddha Statt zu finden. Die Birmanen nennen diesen Baum *Eng-ghyeng*. Siehe *Journal Asiat.* Novembre 1829. S. 340, wo er beschrieben ist. *Journal Asiat.* Février 1831. S. 102. 104. — Colebrooke leitet *Nirwâna* von der negativen Partikel *nir* und von *wâ* ab, welches *wehen*, *wie der Wind*, bedeutet. *Nirwâna* heifst demnach *Nichtwehen*, *Stille und Ruhe*. *On the Philosophy of the Hindus*, Part. IV. S. 20.

24) Siehe meinen *Catechism of the Shamans*, S. 95.

haben die *Arhan* und *Bodhisatwa's* nach einander Erklärungen darüber herausgegeben, um die Ansichten des Meisters in ein besseres Licht zu setzen. Buddha sagte: „Wenn ich in das Nirwâna eingegangen bin, wird die vollkommene Religion 500 Jahre dauern, die scheinbare 1000 und die letzte Periode der Religion 3000 Jahre."

Wenn man in den Schriften unserer Altvordern nachforscht, so findet man, dafs die Religion Buddha's vor der Han-Dynastie im Mittelreiche nicht bekannt wurde. Einige sagen aber, dafs sie schon gar lange in diesem Reiche verbreitet war, und dafs sie nur zu den Zeiten der Tsin-Dynastie (im 3ten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung) ausgerottet wurde. Als Tschang kien hernach (126 vor unserer Zeitrechnung) in die westlichen Gegenden gesendet wurde, hörte er von der Lehre Buddha's, und unter Ngai ti (regierte von sechs vor Chr. Geb. bis eins nach Chr. Geb.) schickte ein grofser Gelehrter seinen Schüler Tsin king nach Indien, damit er die heiligen Schriften Buddha's auswendig lerne. Auf diese Weise ward die Lehre Buddha's im Mittelreiche bekannt; man glaubte aber nicht daran.

Dem Kaiser Ming ti (regierte von 58 bis 76 nach Chr. Geb.) von den späteren Han träumte Nachts, dafs ein goldener Gott über dem Vorhofe der königlichen Halle schwebe. Er fragte seine Hofleute, und man berichtete ihm, dafs sich diefs auf Buddha bezöge. Er schickte deshalb einen Beamten, Tsay yin mit Namen, der des erwähnten Tsin king Spuren verfolgen sollte, nach Indien, um deshalb Nachforschungen anzustellen. Der Gesandte erlangte ein heiliges Buch Budda's in 42 *Sûtra's* oder *Abschnitten*, und eine Abbildung Schakia's. Ja, es gingen selbst zwei Schamanen, Mo tang und Tschu fa lan mit Tsay yin nach Osten. Man legte das heilige Buch auf ein weifses Pferd, wonach der *Weifse-Pferd-Tempel (Pe ma fse)* westlich von der gnadenreichen Pforte in *Lo yang* erbaut wurde[25]. Die

---

25) *Kia lan ky* d. i. *Geschichte der Tempel zu Lo yang*, B. IV. Bl. 4. r., wo bemerkt wird, dafs dieser Tempel aufserhalb der westlichen *Yang*-Pforte, 3 *Li* südlich von dem Kaiserwege gelegen sey. Das Thor, welches

heilige Schrift ward in dem steinernen Gebäude der *Lan*-Gallerie in einem Kistchen aufbewahrt. Das Bildnifs Buddha's kam in die *Tsing yuen* oder die *Reine-Quelle-Gallerie* bei den kaiserlichen Gräbern. Zu den Zeiten des Kaisers Tschang ti (regierte von 76—89 nach Chr. Geb.) bekannte sich Yng, Feudalkönig von *Tsu*, zuerst zur Religion Buddha's[26]). Als diefs die Schamanen aus den westlichen Gegenden (worunter auch Indien verstanden wird) hörten, verehrten sie ihm viele heilige Schriften Buddha's.

Während der Jahre *Yong ping* (von 58—76 nach Chr. Geb.) übersetzte Tschu fa lan den *Schi tschu king*; man konnte aber seine Uebersetzung gröfstentheils nicht verstehen. Unter Huen ti (von 147—168) kam ein Schamane Ngan tsing[27]) aus dem Königreiche *Ngan si* oder der Asier, brachte heilige Schriften und hielt sich in *Lo yang* (*Ho nan fu*, der Provinz gleichen Namens) auf; er übersetzte diese heiligen Schriften auf eine vortreffliche Weise und erläuterte sie.

Zu den Zeiten des Kaisers Ling ti (von 168—190) übersetzten die Schamanen: Tschi tsan aus dem Königreiche der *Yue tschi* oder *Geten*, und Tschu fo so aus Indien, zusammen mehrere heilige Schriften Buddha's.

Tschi tsan übersetzte die zwei Bücher des *Nirwâna*-

---

früher die westliche *Yang*-Pforte genannt wurde, hiefs unter den Han *Yong* (12658 Morrison) oder *die gnadenreiche Pforte*. *Kia lan ky*, Vorrede Bl. 2. r. Die Geschichte dieses Tempelbaues wird beinahe mit denselben Worten in dem angeführten Werke, wie in dem Texte der *Annalen der Dynastie Sui* erzählt.

26) Yng war ein jüngerer Bruder des Kaisers Ming ti, und der Erste, welcher Buddha Opfer darbrachte. Siehe weiter unten, so wie die Geschichte des Buddhismus in China, die den Titel führt: *Kiai hoe pien*, d. h. *Buch, um die Zweifel zu verscheuchen*, Buch I. Bl. 6. r. nach der Ausgabe von 1807.

27) Diefs war sicherlich blofs der Klostername des Schamanen. Ngan tsing ist ein Buddhistischer Ausdruck und heifst *tiefe Ruhe*. Die *Ngan si* der Chinesen sind, ihrer geographischen Lage nach zu urtheilen, die Asier, welche den Griechen Baktrien weggenommen haben. *Μάλιστα δὲ γνώριμοι γεγόνασι τῶν νομάδων οἱ τοὺς Ἕλληνας ἀφελόμενοι τὴν Βακτριανήν, Ἄσιοι* u. s. w. Strabo IX. 8. § 2. Vol. II. 430. ed. Tauchnitz.

king, wodurch diejenigen, welche sich über den Buddhismus unterrichten wollen, am besten die eigentliche Bedeutung desselben erfassen können. Ein hoher militärischer Beamter, Tschu yong, bekannte sich unter den Han ebenfalls zur Religion Buddha's.

Zu den Zeiten der drei Reiche kam ein Schamane, Kang seng hoei, aus den westlichen Gegenden mit heiligen Schriften Buddha's, blieb zu *U tschang* (*U tschang fu* in der Provinz *Hu kuang*) und übersetzte sie. Der Gebieter von *U*, Sun kuen (regierte unter dem Namen Ta hoang ti von 222—252), war ein grofser Verehrer der Religion Buddha's. Mit dem Anfange der Könige von Wei, d. h. der Wei der drei Reiche (von 222—264) bekannten sich die Chinesen zuerst (in Masse) zur Lehre Buddha's; es liefsen sich mehrere das Haupt scheeren und wurden Priester. Vor dieser Zeit waren es blofs Schamanen aus den westlichen Gegenden, welche kamen und die unbedeutendsten der heiligen Schriften übersetzten, — sie konnten nicht Alles von Anfang bis zu Ende erläutern. Während der Jahre *Kan lu* (von 256—260) ging ein gewisser Tschu fse nach den westlichen Gegenden, kam in das Königreich *Chotan*, erlangte daselbst neunzig Abschnitte eines heiligen Buches und übersetzte sie während der Periode *Yuen kang* (291—300) unter der Tcin-Dynastie in *Ye tsching* oder der Stadt *Ye*. Der Titel des Buches war *Fang yuen Pradjna King*, d. h. *Buch des Wissens, um den Ursprung zu ergründen.* Während der Periode *Tay schi* (von 265—275) durchwanderte ein Schamane, Tschu fa hu mit Namen, ein Gete von Geburt, viele Reiche des Westens, erlangte viele heilige Schriften Buddha's, liefs sich in *Lo yang* nieder und übersetzte sie. Diefs war eine Masse von Schriften, und durch sie vorzüglich ward die Religion Buddha's im Mittelreiche allenthalben bekannt und verbreitet[28].

28) Alles Uebrige, was sich im *Sui schu* noch über den Buddhismus vorfindet, gehört zur Buddhistischen Bibliographie, und ward schon von Deguignes in seiner Abhandlung über die Indische Religion in dem an-

Nachrichten der Chinesen über Indien.

„*Tien tschu* oder Indien wurde zu den Zeiten der späteren Han (in China) bekannt; es ward damals (126 v. Chr.) das Königreich *Schin tu* genannt. Als Tschang kaen zum ersten Male als Gesandter zu den *Ta hia* geschickt wurde, sah er Bambus und andere Stäbe, ähnlich denjenigen des Berges *Kiong* [29]), und Manufacturwaaren, wie die der Stadt *Schu* (heutigen Tages *Tsching tu fu* in der Provinz *Sse tschuen).* Er fragte die *Ta hia,* wo sie wohl diese Gegenstände hernähmen. „Unsere Kaufleute," antworteten sie, „gehen nach Indien und kaufen sie daselbst." *Indien*, *Magadha* und *Brahman* sind übrigens verschiedene Benennungen für ein und dasselbe Land. Dieses Land erstreckt sich in südlicher Richtung von der Zwiebelkette und ist einige tausend *Li* von dem der Geten entfernt. Der Umfang des Landes beträgt 30000 *Li.*"

In der *rechten Abbildung der Religion Buddha's*, so wie in den Commentaren zu vielen Buddhistischen Werken, lesen wir folgende Notiz über Indien: „*Yin-tu* d. h. *Mond.* Dieses Land ward so genannt, weil es in der Mitte anderer Reiche sich befindet, wie der Mond in der Mitte der Sterne. *Yin tu* ist der eigentliche Name dieses Landes. Die Schreibart *Tien tschu* und *Schin tu* ist fehlerhaft. Im Norden grenzt *Indu* an das Schneegebirge; auf den übrigen drei Seiten erstreckt es sich bis zum Ocean. Das Land spitzt sich gen Süden zu, wie der Mond im ersten Viertel. Sein sämmtlicher Flächeninhalt beträgt 90000 *Li*; es finden sich

---

geführten 40. Bände der *Hist. de l'Acad. des Inscriptions* vollständig benutzt. *Sui schu*, Buch 35. Bl. 20 ff., und daraus bei Matuanlin, Buch 226. am Anfange. Es schien übrigens nicht vonnöthen, es bei jeder Stelle anzumerken, wo man glaubte, von dem ehrwürdigen Deguignes abweichen zu müssen. Wo diefs geschehen, geschah es mit Absicht, theils aus sprachlichen, theils aus sachlichen Gründen.

29) Bei Matuanlin steht fälschlich *Ngan.* Es mufs, wie aus andern Stellen zu ersehen ist, z. B. im *Leang schu*, Buch 54. Bl. 12. r., *Kiong* heifsen.

hier 7000 Städte, und das ganze Reich steht unter *einem* Oberhaupte [30]."

„Ganz Indien zerfällt in fünf Theile, nämlich in Mittel-, Ost-, Süd-, West- und Nordindien. Der Landstrich einer jeden dieser Abtheilungen beträgt mehrere tausend *Li*, und sie enthalten einige hundert Städte. Das südliche Indien grenzt an das Weltmeer; das nördliche erstrekt sich auf einer Seite bis zum Schneegebirge oder Himalaya [31]), wendet sich dann nach Westen, wo ein Berg eine Art Wall bildet, auf dessen südlicher Seite sich blofs ein Thal befindet, wodurch ein Eingang in dieses Königreich möglich ist. Das östliche Indien grenzt im Osten an das Weltmeer, an die Königreiche *Fu nan* und *Lini* (der Halbinsel jenseit des Ganges), vorzüglich aber an einen kleinen Theil des Meeres (an den jetzt sogenannten Meerbusen von Bengalen). Das westliche Indien grenzt an Kophene und Persien. Mittelindien liegt in der Mitte zwischen den vier andern. Alle diese Reiche haben besondere Könige."

In der *Geschichte der früheren Han* heifst es: „Der König des Reiches *Yuen tu* (eine andere Umschreibung für Indien) hat seinen Regierungssitz in dem Orte, genannt *Schönes-grofses-Thal*. Diese Stadt ist von *Tschang ngan* oder *Si ngan fu*, der Hauptstadt der jetzigen Provinz *Sse tschuen*, 9860 *Li* entfernt. Sie zählt 380 Familien oder 1100 Personen. Das Heer beläuft sich auf 500 Mann. Dieses Königreich liegt 2864 *Li* westlich von der Generalcommandantschaft der Tatarei [32]). Es liegt südlich von

---

30) *Fa kiai ngan li tu*, Buch 1. Bl. 7. v. — *Indu* heifst wirklich *Mond* im Sanskrit. Die Brahmanen nennen übrigens ihr Land *Madhyama* (*Centralland*). — Die Beschreibung Indiens unter der Han Dynastie würde freilich viel vollständiger seyn, wenn sich die ausführliche geographisch-statistische Beschreibung Indiens erhalten hätte, die im spätern *Han schu*, Buch 88. Bl. 15. r., angeführt wird.

31) Gewöhnlich umschreiben die Chinesen die fremden Namen blofs nach ihren Lauten; nicht selten aber übersetzen sie dieselben. Letzteres ist hier der Fall, wie bei der alsbald im Texte folgenden Hauptstadt Indiens.

32) Man lernte, wie wir oben gesehen haben, in China Indien auf

Su le oder *Caschgar*[33]), und nicht fern von dem Zwiebelgebirge, das den Zutritt zu diesem Lande (auf dieser Seite) versperrt; denn es ist unmöglich, es gen Westen zu übersteigen. Nordwestlich ist diefs Land 1030 *Li* von *Ta wan* oder *Fergana* entfernt. Im Norden grenzt es an die *Usun*, denen es auch in Betreff der Kleidung und alles Uebrigen vollkommen gleicht[34]).“

Indien erstreckt sich von dem Getischen Königreiche *Kao fu*[35]) in einer südwestlichen Richtung bis zum westlichen Weltmeere (dem Indischen Ocean), und nach Osten bis an die Grenzkönigreiche zwischen Indien und China, an die der Halbinsel jenseit des Ganges[36]). Alles innerhalb dieser Grenzen eingeschlossene Land heifst Indien. Es befinden sich darin mehrere hundert Städte, und das Land zerfällt in zehn Königreiche, die von besonderen Königen regiert werden. Obgleich die Einwohner unter sich etwas verschieden sind, so heifsen sie doch sämmtlich *Indier*.

In den *Denkwürdigkeiten über das Königreich Funan* heifst es: „Das Königreich *Kapila* gehört zu dem König-

---

einen westlichen Reale kennen. Deshalb wird ganz Indien nicht selten unter der allgemeinen Benennung der *Si yu* oder westlichen Gegenden mit inbegriffen, wie schon bemerkt wurde und unten nochmals vorkommen wird.

33) In der Notiz über *Su le* im früheren *Han schu*, Buch 96. gegen das Ende, wird bemerkt, dafs *Su le* zwar 1314 *Li* von Indien entfernt sey, dafs es aber einen Weg gebe, auf dem man in zwei Tagereisen zu Pferde dahin kommen könne.

34) Die Notiz des früheren *Han schu* ist bei Matuanlin, den wir bei unserer Beschreibung Indiens zum Grunde legen, so verstümmelt, dafs wir glaubten, sie aus dem *Han schu* selbst hieher setzen zu müssen. *Tsien Han schu*, Buch 96 a. Bl. 13. r.

35) Deguignes, *Geschichte der Hunnen*, I. 97. nach der Deutschen Uebersetzung. Das Königreich *Kao fu* lag am obern Indus und gehorchte bald diesem, bald jenem seiner Nachbarn. Matuanlin, Buch 338 gegen Ende.

36) Matuanlin mufs aus dem *Leang schu*, Buch 54 Bl. 12. r., verbessert werden. Anstatt *Puan ky* lies *Puan yue*.

reiche *Kasi (das glänzende)*, d. h. *Waranaschi* oder *Benares* [37]).

Tschu fa wei in seiner *Geschichte des Königreichs des Buddha* sagt: „*Waranaschi* ist 1480 *Li* südlich von dem Königreiche *Kapila* entfernt."

Tschi fa in der *Geschichte des Königreiches Sching li* sagt: „Hier schlachtet man sehr selten Ochsen. Die Schaafe dieses Landes sind schwarz, und haben ein weiches Horn, das ungefähr einen Zoll lang ist. Alle zehn Tage wird ein Rind geschlachtet. Wenn eins stirbt, ohne krank gewesen zu seyn, so gebrauchen die Menschen das Blut desselben. Hier werden die Leute sehr alt. Ein König regiert gewöhnlich hundert Jahre, und auch das Vieh erreicht mit dem Menschen gleiches Alter. Dieses Reich bildet übrigens eine Dependenz von Indien."

Die Hauptstadt des Landes ist nahe beim Ganges, der hier auch der Flufs von *Kapila* heifst. Hier ist auch der geistige *Tsieou*-Berg, der in der Sanskrit-Sprache *Ki tu kue* [38]) genannt wird. Der Berg besteht nämlich aus einem reinen, sehr glänzenden Steine, und sein Gipfel gleicht dem Vogel *Tsieou*. Tschu fa wei in seiner *Geschichte des Königreiches des Buddha* sagt: „Dieser Berg ist südlich von *Magadha* und gehört ebenfalls zu den Reichen Indiens."

Zu den Zeiten der Han-Dynastie (von 207 vor Chr. bis 220 nach Chr.) war ganz Indien den Geten (den Indo-Skythen der Abendländischen Schriftsteller) unterworfen. Sie tödteten die Könige und liefsen das Land durch besondere Befehlshaber regieren.

---

37) *Benares* ist blofs eine durch die Mahommedaner entstandene Corruption des Indischen Namens *Waranaschi*. *Waranaschi* hiefs in den ältesten Zeiten *Kasi*, Chinesisch *Kia schi* umschrieben. Die Benares gegenüberliegende Landschaft heifst noch heutigen Tages *Wyasa Kasi*.

38) Vielleicht ist diefs auch einer der heiligen Berge bei *Gaya*, 24, 29 nördlicher Breite, und 85 östlicher Länge von London. *Tsieou* ist der Name eines Vogels der südlichen Gegenden von allerlei Farben. Man sehe über ihn und den nach ihm benannten Indischen Berg die Stellen in Kang hi's Wörterbuche, Band 29, Bl. 82. v. Der *Tsieou* der Chinesen ist der Phönix oder *Garuda* der Indier. Der Berg gleichen Namens lag am Ganges. Klaproth, *Mém. relatifs à l'Asie*, II. 428.

Die Einwohner dieses Landes sind Anhänger der Religion Buddha's; sie tödten nichts Lebendiges, trinken keinen Wein und leben im Allgemeinen sehr moralisch. Das Land ist sumpfig, sehr heifs und nahe an dem Weltmeere. Im Kriege besteigen die Einwohner dieses Landes Elephanten, sind aber schwächlicher, als die Geten[39].

Han wu ti (von 140 bis 86 vor Chr.) schickte ungefähr zehn Gesandtschaften nach Indien, die in einer südwestlichen Richtung (durch die Provinz *Sse tschuen*) in dieses Land eindringen wollten. Da ihnen aber von den *Kuen ming* der Durchgang nicht gestattet wurde, so konnten sie auf diesem Wege nicht dahin gelangen. Zu den Zeiten des Kaisers Ho ti (von 89 bis 106 nach Chr. Geb.) kamen mehrmals Gesandtschaften aus Indien an, um Tribut zu bringen. Als später alle Reiche der westlichen Gegenden sich empörten, hörten auch die Indier auf, Tribut zu bringen. Im 2ten Jahre der Periode *Yen hi* (159 nach Chr. Geb.) unter Huan ti kamen sie wiederum, und zwar zu Wasser um Cochinchina, und brachten Tribut.

Es wird erzählt, dafs Ming ti (regierte 58—76 nach Chr. Geb.) in einem Traumgesicht einen grofsen goldenen Menschen sah, dessen Haupt mit einem Heiligenschein umgeben war. Als er seine Hofleute deshalb befragte, erhielt er zur Antwort: „In den westlichen Gegenden ist ein Gott, der Buddha heifst, sechs Ellen hoch und von goldgelber Farbe." Hierauf schickte der Kaiser eine Gesandtschaft nach Indien, um über die Religion Buddha's Erkundigungen einzuziehen. Diese Gesandtschaft brachte Abbildungen und eine Statue Buddha's mit nach China zurück. Der Feudalkönig von *Tsu*, Ying genannt, war der Erste in China, der sich zu dieser Religion bekannte. Auf diese Weise kam die Lehre Buddha's nach dem Mittelreiche[40].

---

39) Diefs Alles scheint sich auf die Jahrhunderte während der Han-Dynastie zu beziehen. Zu dieser Zeit war sicherlich auch ein grofser Theil Indiens Buddhistisch.

40) Die Einführung des Buddhismus in China ward oben schon ausführlicher beschrieben. Wir wollten aber des Zusammenhanges wegen keine Stelle des Matuanlin auslassen.

2000, theils 3000 *Li* davon entfernt sind[48]). Alle diese Reiche verehren Mittelindien sehr, weil es in der Mitte ist zwischen Himmel und Erde."

In dem fünften Jahre der Periode *Yuen kia* (428 unserer Zeitrechnung), unter Wen ti der Dynastie Song von den sogenannten südlichen und nördlichen Dynastieen, sendete Yue ngaï, König des Reiches *Kapila* in Indien, einen Abgesandten mit einem unterthänigen Schreiben, der folgende Gegenstände als Tribut darbrachte:

1. Ein Werk, so fest wie Gold und Diamant, über die Erscheinung des nach Schakia kommenden Buddha, Maitreya genannt.
2. Ein goldenes Gebetrad.
3. Andere kostbare Gegenstände.
4. Einen rothen und einen weifsen Papagei[49]).

Im zweiten Jahre der Periode *Tai schi* (466 unserer Zeitrechnung), unter Ming ti derselben Dynastie Song, kamen wiederum Gesandte aus Indien mit Tribut. Diese Gesandten erhielten den Rang von Generalen oder Generalcommandanten.

In dem achtzehnten Jahre der Periode *Yuen kia* (441 unserer Zeitrechnung) sandte der König von *Su ma ti* (*Sumatra?*) Abgesandte, die Tribut brachten. Im zweiten Jahre der Periode *Hiao kien* (455 unserer Zeitrechnung), unter Hiao wu derselben Dynastie, sendete der König von *Kin to li* einen hohen Beamten, der Gold und Silber und anderes kostbares Geräth als Tribut brachte. Im ersten Jahre der Periode *Yuen koei* (473 unserer Zeitrechnung), unter Heou ti derselben Dynastie, sendete der König von *Po li* Gesandte mit Tribut. *Alle diese verschiedenen Königreiche bekannten sich zur Religion Buddha's*[50]).

48) Es werden im Chinesischen Texte beispielsweise drei Reiche angeführt, die wir hier weglassen.

49) *Song schu*, Buch 97, Bl. 6. r., wo auch der Brief zu lesen ist, den der König von Kapila an Wen ti geschrieben hat. Siehe auch *Nan sse* oder *Geschichten der südlichen Dynastieen*, Buch 78, Bl. 12. r.

50) Diefs ist wörtlich aus dem *Song schu* a. a. O. mit Auslassung der Namen der Könige excerpirt. Die Redactoren des *Song schu* scheinen ge-

Im ersten Jahre der Periode *Tien kien* (502 unserer Zeitrechnung), der Dynastie Leang, sendete der König von Mittelindien, Ku to genannt, einen angesehenen Beamten, Tschu lo ta mit Namen, der ein unterthäniges Schreiben brachte, Perlen, *To hu* genannt; verschiedenen Weihrauch und andere Kostbarkeiten als Tribut. Nahe bei diesem Reiche ist ein großer Fluß. Die Quelle *Sin tao* kommt aus dem *Kuen lun* hervor, theilt sich in fünf Ströme, die sämmtlich *Heng schui* oder Gangeswasser genannt werden [51]. Das Wasser dieses Flusses ist sehr mild und lieblich; unterhalb (im Flußbette) findet sich reines Salz, das so glänzend weiß ist, wie das reinste Wasser.

Unter Siuen wu ti (reg. von 500—516), von den späteren Wei [52]), kam eine Gesandtschaft vom südlichen Indien, welche vortreffliche Pferde als Tribut brachte. Nach der Aussage der Gesandtschaft bringt das Land Löwen, Marder, Leoparden, Kameele, Elephanten, Naphtha, die wie Talglichter brennt und von rothgelblicher Farbe ist, Gewürze, Steinhonig, Pfeffer, Ingwer, schwarzes Salz und viele andere Natur- und Kunstproducte hervor [53]).

---

glaubt zu haben, daß alle die im Texte erwähnten Reiche zu Indien gehören. In der That scheinen die im Texte erwähnten Namen sich auf Reiche zu beziehen, die jenseit des Flusses *Krischna* geblühet haben. *Kin to li* scheint die Stadt *Kondawir* zu seyn. Wir wissen wohl, daß die *Radscha's* von *Kondawir* aus ziemlich später Zeit herstammen. Die Stadt, nach welcher sie benannt sind, kann aber sehr alt gewesen seyn. Wilson-Mackenzie *Collection*. Calcutta 1828. 8. Einleitung S. CXXXIV.

51) Die Chinesischen Berichterstatter scheinen hier den Himalaya *Kuen lun* zu nennen, und den Indus (wir halten *Sin tao* für eine fehlerhafte Umschreibung für *Indus* oder *Sindus*) mit dem Ganges zu verwechseln, oder beide, den Ganges und Indus, für einen und denselben Strom zu halten.

52) Die Wei, die oben erwähnt wurden, sind die Wei der drei Reiche und dürfen nicht mit den im Texte erwähnten Wei, deren Dynastie von 386—557 nach Chr. Geb. dauerte, verwechselt werden.

53) Es werden im Chinesischen Texte noch mehrere Producte namentlich aufgeführt, die wir hier übergehen, weil deren genaue Bestimmung unmöglich ist.

Im Westen grenzt Indien (nach der Aussage dieser Gesandtschaft) an die Provinzen des Römisch-Byzantinischen Reiches und an Syrien, — Länder, mit denen es zur See einen Verkehr unterhält. Auf diese Weise, vermittelst Indien, kommen manchmal Waaren aus dem Römischen Reiche nach *Fu nan* und *Tong king*[54]. Es giebt in diesem Lande viele Perlen und Korallen. Man hat hier keine Bevölkerungslisten. Zähne und Muscheln vertreten die Stelle des Geldes. Die Inder sind sehr geschickte Arbeiter. Sie verehren ihre Lehrer aufserordentlich. Die Füfse zu küssen und die Beine zu umfassen, gilt bei ihnen für Höflichkeit. In ihren Häusern haben sie Musik und Tänzerinnen. Der König und die Grofsen haben viele Kleider aus Seide und andern haarichten Stoffen. Der König trägt das Haar auf dem Scheitel in einem Knoten zusammengeflochten; das übrige Haar wird ganz kurz abgeschnitten. Auch die angesehenen Personen schneiden sich das Haar ganz kahl ab, und durchstechen die Ohren, um Ohrringe tragen zu können. Das gemeine Volk geht barfufs und trägt weifse Kleider. Wenn sie im Streite begriffen sind, bedienen sie sich des Bogens, der Pfeile und des Schildes. Sie haben auch ein anderes Kriegsinstrument, das *die geflügelte Leiter* genannt wird. Je nachdem das Terrain passend ist oder nicht, wenden sie noch andere Instrumente an, wie *den hölzernen Ochsen* und *das rollende Pferd*[55].

Die Inder haben eine Schrift und verstehen sich sehr gut auf Astronomie und Rechenkunst; sie studiren deshalb sehr eifrig die einzelnen Abschnitte oder *Sutra's* des *Than (Siddhânta)*. Sie schreiben ihre Denkwürdigkeiten auf die Blätter des Peitobaumes[56].

---

54) Matuanlin hat diese Stelle und die ganze folgende Seite auf eine sehr nachlässige Weise aus dem *Tang schu* excerpirt. Wir werden, wie wir bei diesem Satze schon gethan, das Ganze in unsere Uebersetzung aufnehmen. *Tang schu*, Buch 221. a. Bl. 17 ff. *Yuen kien luy han*, Buch 238. Bl. 11. v.

55) Diefs sind wahrscheinlich Belagerungswerkzeuge, wie der eiserne Widder bei den Alten.

56) Der Peitobaum ist wahrscheinlich der *Tallipot* (*Licuala spinosa*),

Yang ti (regierte von 605—618), von der Dynastie Sui, wollte die westlichen Gegenden kennen lernen. Er schickte deshalb Pei kiu dahin ab, der alle Königreiche der *Sifan* oder *Thibetaner* und sehr viele andere durchreisete, — nur nach Indien drang er nicht vor [57]). Der Kaiser hatte grofsen Verdrufs hierüber. Die Könige Indiens sind aus dem Stamme oder eigentlich der Kaste *Kschatrija,* — ein Stamm, der niemals, so lange er auch herrschte, ausgerottet wurde [58]). Man erntet hier vier Mal im Jahre, und die Frucht wird sehr grofs [59]). Die Frauen tragen Halsketten von Gold, Silber und Edelsteinen. Die Todten werden verbrannt und deren Asche in Behältern aufbewahrt. Die Leichname werden hier und da auch in einsame Gegenden ausgesetzt oder in die Flüsse geworfen, so dafs man sie, ohne irgend Trauerceremonieen zu beobachten, den Vögeln und wilden Thieren, den Fischen und Schildkröten zum Frafse überläfst.

Aufruhr und Empörung werden am Leben bestraft; kleinere Vergehen werden durch Geld gesühnt. Ungehorsam gegen die Eltern wird nach Umständen mit Verlust der

dessen Blätter man, so wie die des Borassus-Palmbaumes (*Borassus flabelliformis*) in ganz Indien, auf der Halbinsel jenseit des Ganges und auf den Inseln des östlichen Archipelagus, anstatt des Papiers gebraucht. Man gräbt mit einem spitzigen Griffel die Buchstaben darauf ein. Die ganze Vorrichtung dieser Schreibweise ist genau beschrieben in Thunbergs *Reisen*, IV. 250. Von dem Tallipotbaume handelt ausführlich Philalethes, *History of Ceylon*. London 1817. S. 249.

57) Gerade das Gegentheil sagt Deguignes: *Pei kiu qui voyagea beaucoup dans les Indes*, a. a. O. S. 309. Vergl. übrigens meine Abhandlung in dem nächstens erscheinenden ersten Bande meiner *Asiatischen Studien*, *Handelsstrafsen durch Mittelindien nach Chinesischen Quellen*, überschrieben.

58) Den Chinesen, welchen das Indische Kastenwesen nicht bekannt zu seyn scheint, mufste es sehr bemerkenswerth vorkommen, dafs hier immer bei *einer* Familie oder *einem* Stamme, wie sie meinten, die Herrschaft geblieben ist, während in ihrem Lande die Dynastieen häufig wechselten. *Kschatrija* wird übrigens Chinesisch *Ki li tsche* oder gewöhnlich *Tscha li* umschrieben.

59) Es steht hier noch, wahrscheinlich aus einem blofsen Versehen, im Texte: *Es giebt keine Kameele*, was mit dem Vorhergehenden im Widerspruche steht.

Hand, des Fufses, der Nase, oder durch Exil bestraft[60]). Man zeigt allenthalben im Lande (die Zeichen) der Fufstritte Buddha's. Es ist auch gebräuchlich, Eide zu schwören. Durch Zauberformeln können die Inder Schlangen bändigen und Regen bewirken.

Beschreibung Indiens nach den Annalen der Dynastie Tang[61]).

Indien hiefs zu den Zeiten der Han-Dynastie das Reich *Schin tu.* Es wird auch *Magatha* und *Brahman* genannt. Es ist von der Hauptstadt *Tschang ngan* oder *Si ngan fu* (34′ 15″ 36‴ nördlicher Breite und 7′ 34″ 30‴ westlicher Länge von Peking) 9600 *Li* entfernt, von dem Sitze des Generalcommandanten der Tatarei 2800 *Li,* und liegt südlich von der Zwiebelkette; der Umfang des Landes beträgt 30000 *Li.*

Indien zerfällt in fünf Theile, in Ost-, West-, Süd-, Nord- und Mittelindien, die zusammen ungefähr 100 Städte enthalten. Südindien grenzt an das Meer, und man findet daselbst Löwen, Leoparden, ein (fabelhaftes) Thier, das die Gestalt eines Hundes und das Antlitz eines Menschen hat und *Honi* genannt wird[62]), Kameele, Rhinoceros, Elephanten, Naphtha, Perlen, Steinhonig und schwarzes Salz. Nordindien wird von den Schneegebirgen wie von einem Walle umgeben; gen Süden zu findet sich ein Thal, das

60) Im Chinesischen Texte folgen hier noch einige Wiederholungen, die wir weglassen.

61) *Tang schu,* Buch 221 a. Bl. 17 ff. Wir geben hier diese Beschreibung vollständig, obgleich schon Einiges daraus in dem vorhergehenden Artikel aus Matuanlin vorgekommen ist. Auf diese Weise wird Jeder leicht einsehen, wie wenig von unserm Standpuncte aus der gelehrte Compilator des 13ten Jahrhunderts darauf Anspruch machen kann, seine Quellen zu ersetzen.

62) Kang hi's Wörterbuch, Band 13. Bl. 42. r. Diefs ist wahrscheinlich das *Martichora* des Ctesias, wovon es heifst: Τὸ πρόσωπον ἐοικὸς ἀνθρώπῳ. Ctesiae *Reliquiae,* p. 248. ed. *Baehr.*

gleichsam die Pforte des Reiches bildet [63]). Ostindien erstreckt sich bis an das Meer und grenzt an *Fu nan* und *Lini*. Westindien an *Cophene (Kabol)* und an *Persien*. Mittelindien liegt in der Mitte zwischen den vier andern.

Die Hauptstadt von Indien heifst *Tscha po ho lo* (wahrscheinlich der jetzige Flecken *Tschapra*, 17 Deutsche Meilen von *Patna*, auf dem jenseitigen Ufer des Ganges in der heutigen Provinz *Bahar*) [64]) an dem Kapila-Flufs. Neben dieser Hauptstadt sind ungefähr noch 100 andere Städte in Indien und 10 verschiedene Königreiche mit besondern Königen, wie *Sche wei*, *Kia mo lu* und *Kai hu*, die alle östlich liegen, und *Kaschi* oder *Benares*.

Man schlachtet in Indien selten Thiere. Man hat daselbst Ochsen, die schwarzer Farbe und deren Hörner sehr zart und ungefähr vier Zoll lang sind. Alle zehn Tage schlachtet man blofs einen Ochsen, — diefs geschieht aber nicht aus Armuth. Man sagt auch, dafs es hier Ochsen gebe, die fünf Jahrhunderte alt werden [65]).

Die Könige Mittelindiens sind aus dem Geschlechte der Kschatrija's, das im Laufe aller Jahrhunderte das Reich beherrscht hat und niemals ausgerottet wurde.

Das Klima ist sehr heifs, so dafs der Reifs vier Mal im Jahre reift. Das Korn ist daselbst sehr grofs. Man findet hier aber keine Kameele [66]). Zähne und Muscheln werden an der Stelle des Geldes gebraucht. Es giebt hier Gold, Diamanten und allerlei Weihrauch, den man für Geld

63) Wahrscheinlich auf dem Wege von *Candahar* nach *Lahor*, und namentlich nach *Attok* zu, wo die fünf Eroberer Indiens: Alexander, Mahmud von Gazna, Tamerlan, Babur und Nadir Schah, den Indus überschritten.

64) Tieffenthaler, *Description de l'Inde*, I. 422.

65) Diese Stelle scheint sehr verdorben, oder besser, aus dem Berichte des Tschi fa über das Königreich *Sching li* entnommen und zu sehr abgekürzt worden zu seyn. Wir haben schon mehrmals auf solche unwissende Abkürzungen früherer Berichte aufmerksam gemacht. Vergl. oben den vollständigen Bericht des Tschi fa nach Matuanlin.

66) Diese Stelle ist sicherlich in unserm Texte wieder verdorben. S. oben.

nach dem Römischen Reiche und an die Nationen jenseit des Ganges verkauft. Die Leute sind reich und vergnügt. Man hat keine Bevölkerungslisten (um, wie in China, eine Kopfsteuer zu erheben), sondern man bestellt blofs das Feld des Königs, — diefs ist die einzige Abgabe. Die Füfse zu küssen und die Beine zu umfassen, gilt bei ihnen für Höflichkeit. In ihren Häusern haben sie Musik und Tänzerinnen. Man lebt hier nach dem Gesetze Buddha's[67]).

Bei dem Anfange der Tang-Dynastie, während der Jahre *Wu te* (von 618—627), herrschte grofse Verwirrung in Indien. Ein König, Schi lo i to mit Namen[68]), führte unablässig Kriege, wie es niemals zuvor geschehen war. Die Elephanten wurden nicht des Sattels und die Edlen nicht des Panzers los, bis er es endlich dahin gebracht hatte, dafs die übrigen vier Indien ihn als Oberherrn anerkannten.

In dieser Zeit war ein Chinesischer Buddhistischer Priester, Fo tu hiuen tsang, d. h. *die unerschöpfliche Tiefe Buddha's*[69]), mit Namen, in Indien. Der König Schi lo i to liefs ihn vor sich kommen, und sagte: „In deinem Lande soll ein ausgezeichneter Mann entstanden seyn, der König von *Tsin*[70]) geworden ist, und, nachdem er seine

67) Diefs ist ein unwidersprechlicher Beweis, dafs der Buddhismus noch während des 8ten und 9ten Jahrhunderts in Indien geblühet hat; denn die Dynastie Tang, aus deren Annalen dieser Abschnitt entlehnt ist, ging erst mit dem Anfange des 10ten Jahrhunderts zu Grunde. Es ward übrigens Mehreres hier weggelassen, was wir oben schon in der Erzählung Matuanlins gehabt haben.

68) Wilford meint, diefs sey eine Umschreibung des Sanskritwortes: *Colatéya*, „*Sprosse des treulosen Weibes.*" *Asiat. Res.* IX. 44. Octavausgabe.

69) Diefs ist der Klostername dieses Geistlichen, der übrigens eine Beschreibung seiner Reise und der Länder, die er besuchte, in 20 Büchern herausgegeben hat. Sie ist angeführt bei Matuanlin, Buch 200. Bl. 11. r. S. über diesen Schamanen auch Buch 226. Bl. 18. r.

70) China, welches Wort selbst eine blofse Corruption von *Tsin* ist, ward, weil es unter der grofsen Dynastie gleichen Namens in Indien zuerst bekannt wurde, nach dieser Dynastie *Tsin* genannt. Von Indien aus

Gegner besiegt hatte, Alles so herrlich anordnete, dafs er mit mir zu vergleichen ist. Sage, wer ist dieses wohl?" Der Schamane antwortete unehrerbietiger Weise [71]): „Diefs ist Tay tsong schin wu (reg. von 627—650) d. h. Tay tsong, genannt der heilige Krieger, der alle Unordnungen im Reiche selbst entfernte und aufserhalb die Barbaren durch Civilisation aufrichtete und erneuerte." Der König Indiens freute sich hierüber sehr und sagte: „Ich mufs eine Gesandtschaft nach Osten an den Hof schicken." Und in der That schickte er auch im funfzehnten Jahre der Periode *Tsching kuan* (641) eine Gesandtschaft und ein Schreiben, worin er sich König von Magadha [72]) nannte. Der Kaiser sandte einen Cavallerie-Officier, Leang hoei king mit Namen, mit einiger Begleitung als Gesandten nach Indien. Der König fragte erstaunt seine Hofbeamten: „Sind jemals Gesandte von *Mo ho tschin tan*, d. h. von *Maha Tschinestan* oder Grofs-Chinaland, nach unserm Reiche gekommen?" Sie antworteten sämmtlich: *Nein*, und sagten (zu den Gesandten): „Was ihr Mittelreich nennt, das ist Grofs-Chinaland." Der König kam dann hervor, ging den Gesandten entgegen, verbeugte das Knie, während er das Schreiben des Kaisers in Empfang nahm, und erhob dasselbe über den Scheitel des Hauptes [73]). Der König der Inder

---

ward mit mancherlei Verunstaltungen das Mittelreich in allen westlichen Gegenden unter dem Namen *Tsin*, *Tschin* oder *Tschinestan* bekannt. Auch das *Sinim* der heiligen Schriften, welches ein Volk im äufsersten Osten seyn soll, ist sicherlich von *Tsin* herzuleiten.

71) Es war unehrerbietig von einem Chinesen, zu dulden, dafs ein fremder Herrscher sich mit seinem Kaiser vergleiche.

72) So ward in alten Zeiten der südliche Theil der heutigen Provinz *Bahar* genannt.

73) Diefs ist die gröfste Ehrerbietung, die der Indische Monarch dem kaiserlichen Schreiben China's erweisen konnte. Als La Loubère das Schreiben Sr. Maj. von Siam über das Haupt emporhielt, fragte der König den Gesandten, wo er diese Höflichkeit gelernt habe. Nach dem Staatsrechte des Orients verehrt man nicht den Gesandten, sondern das Schreiben, das er überbringt. Der Gesandte wird nicht viel höher als ein gewöhnlicher Bote geachtet. La Loubère, *Description de Siam*, I. 310. Amsterdamer Ausgabe. 12.

sandte zum zweiten Male eine Gesandtschaft, die an den Hof kam. Seine Majestät (der Kaiser von China) befahl dem Assessor beim Kriegsdepartement, Li mit Namen, daſs auf das unterthänige Schreiben des Indischen Königs gehörig geantwortet werde. Als die Gesandtschaft wiederum in Indien ankam, gingen ihr die Groſsen bis vor die Stadt entgegen. Es ward befohlen, daſs das Schreiben in der Halle der Residenz niedergelegt und Weihrauch davor angezündet werde. Hierauf nahm Schi lo i to mit seinen Groſsen, gen Osten gewendet, das kaiserliche Schreiben in Empfang, und sandte als Tribut verschiedene Edelsteine, Gold und einen *Bodhi* oder Weisheitsbaum[74].

Im 22sten Jahre der angeführten Periode (648) sandte Seine Majestät den Commandanten Wang hiuen tse nach Indien, damit er daselbst Menschlichkeit verbreite[75]. Als Schi lo i to starb, empörten sich die Unterthanen[76]. Ein Minister des verstorbenen Königs von Indien, Na fu ti o lo na schun genannt, setzte sich auf den Thron, ergriff die Waffen und vertrieb den Chinesischen Abgesandten Hiuen tse. Es kamen alsbald Viele herbei, um gegen den Usurpator zu streiten; sie wurden aber besiegt und blieben sämmtlich auf dem Platze, und es wurde demnach der (nach China bestimmte) Tribut der verschiedenen Reiche geraubt. Hiuen tse entfloh mit vieler Mühe nach der Westgrenze Thibets, und befahl den benachbarten Reichen, ihm mit Truppen beizustehen. Von Thibet erhielt er demnach tau-

---

74) Hier ist wahrscheinlich ein Baum von der Gattung gemeint, unter welcher Buddha in das Nirwâna einging. S. oben.

75) Das heiſst, damit Indien auch ferner Tribut an China entrichte. Es ist nämlich nach der Chinesischen Ansicht ein Zeichen von Barbarei, wenn fremde Staaten die Majestät des Mittelreiches nicht anerkennen und keinen Tribut senden.

76) Schi lo i to scheint der letzte einheimische König gewesen zu seyn, der ganz Indien beherrschte. Ist dieſs vielleicht der Eroberer Maldeo, der uns schon aus Ferischta bekannt ist, und der ungefähr zur selben Zeit gelebt hat? Ferischta, *The History of Hindostan, translated by Dow*, I. 32. Die Uebersetzung von Briggs konnte ich leider nicht benutzen.

send Fufsgänger und von *Naipala (Nepal)* sieben tausend Reiter. Hiuen tse theilte seine Haufen und nahm innerhalb dreier Tage die Stadt *Tscha po ho lo (Tschapra* oder *Tschaprapun)*[77] ein. Von den Feinden blieben 3000 in der Schlacht, und 10000 andere ertranken. Der Usurpator entfloh nach dem Königreiche *Wei*[78], sammelte daselbst Truppen und bereitete sich zum Angriff. Der Chinesische Gesandte griff ihn an und tödtete ihm bei tausend Mann. Die Masse des Heeres, die untergeordneten oder Feudalkönige und die Frauen machten Halt bei dem Flusse *Kien to wei (Godawari?)*, wo sie der Gesandte wiederum angriff, eine grofse Verwirrung unter ihnen veranlafste, die Frauen und die Söhne des Königs gefangen nahm, und überdiefs 20000 Personen beiderlei Geschlechts und 30000 Stück Vieh verschiedener Gattung[79]. Der Gesandte unterwarf sich im Ganzen 580 Städte. Der König des östlichen Indiens, Schi kieou mo, schickte dem Gesandten 30000 Ochsen und Pferde zur Nahrung, Wagen, Bogen, Schwerter und kostbare Gehänge. Das Königreich *Kia mo lu* (ein anderes Königreich in Indien) sendete verschiedene Gegenstände als Tribut, und unter andern auch eine Landcharte[80]; es bat um Abbildungen von Lao tse[81].

77) Siehe oben. In einer Note zum *Tong tien*, Buch 193. Bl. 3. v., wird zu dieser Stelle blofs bemerkt, dafs die Hauptstadt am Kapila-Flufs gelegen habe, was bereits oben im Texte bemerkt wurde. Wilford a. a. O. S. 43. glaubt, dafs unter *Tscha po ho lo* das heutige *Patna* verstanden werden müsse.

78) Dieses Königreich lag im Nordwesten von Indien, wahrscheinlich in dem heutigen *Afghanistan*.

79) Bei Matuanlin steht blofs 20000.

80) Es wird nicht bemerkt, ob diefs eine Charte von ganz Indien, oder blofs eine Specialcharte von diesem Königreiche gewesen ist.

81) Durch einen Druckfehler bei Matuanlin verführt, glaubte Deguignes, a. a. O. S. 312., der Indische König habe dem Chinesischen Gesandten Abbildungen von Lao tse als Tribut übersendet, und findet sich dadurch zu ganz ungegründeten Bemerkungen über den Ursprung der Lehre des Lao tse veranlafst. Der Chinesische Gesandte hat übrigens seine Reise nach Indien in einem eigenen Werke beschrieben. *Tang schu*, Buch 58 Bl. 21.

Hiuen tse nahm den Usurpator gefangen und legte ihn ins Gefängnifs. Auf seinen Befehl ward auch den Vorfahren der regierenden Dynastie der Tang ein Tempel errichtet. Der Kaiser, d. h. Tay tsong, sagte (zu Hiuen tse, nachdem er zurückgekehrt war): „Gelüstet des Menschen Auge und Ohr nach Farben und Tönen, hängt Nase und Mund an Geruch und Geschmack, so ist diefs das Grab der Tugend. Hätte der Brahmane meinem Gesandten kein Leid angethan, so würde er sich jetzt besser befinden und nicht gefangen seyn."

Hiuen tse warb für den Hof verschiedene Grofse (in Indien) an und unter andern einen Arzt, Na lo or so po mei[82]. Dieser Arzt sagte, dafs er selbst schon zwei Jahrhunderte alt sey, und dafs er die Kunst verstehe, unsterblich zu machen. Der Kaiser sandte ihn alsbald aus, um den Stein der Weisen zu holen. Der Präsident des Kriegsministeriums ward ihm beigegeben, um ihn zu ehren und zu schützen. Sie durchstreiften das ganze Reich, um wundervolle Arzneien und seltene Steine einzusammeln. Der Abgesandte durchwanderte auch alle Reiche der Brahmanen, und kam zu dem Wasser *Pantsiha fa* oder *dem Wasser der fünf Gesetze*, das aus einem steinernen Mörser entspringt. Steinerne Elephanten und Menschen bewachen es. Diefs Wasser ist der Farbe nach siebenerlei Art, theils kalt, theils warm, und das zwar in solch' einem Grade, dafs hineingeworfenes Gesträuch und Holz alsbald verzehrt, Gold und Eisen aber flüssig werden. Würde man eine Hand hineinstecken, so würde sie alsbald weich gekocht seyn. Der Kopf eines Kameels dreht sich dabei in einem Gefäfse aus gebrannter Erde herum, und ein Baum, *Tsu la lo* genannt, der Blätter hat, wie ein Birnbaum, wächst da an

---

82) Deguignes, a. a. O. S. 312, hat diese ganze Stelle nicht verstanden. Er sagt nämlich: *Pendant que Hiuen tse étoit dans ce pays, il alla voir un Docteur nommé le Dormeur Na lo ulh po po.* Bei Matuanlin steht: *po so*, im *Tang schu* und in den Annalen des Sse ma kuang: *so po. Tong tien*, Buch 200. Bl. 10. r. Der Chinesische Text ist übrigens hier so dunkel, dafs Versehen sehr leicht zu entschuldigen sind.

dem Abhange eines sehr hohen Berges. Eine grofse Schlange mit einem langen Halse hält ringsum Wache, so dafs Niemand hinzu kann, um die Blätter des Baumes zu pflücken. Spiefse und Pfeile fliegen Einem allenthalben auf dem Wege entgegen, — es sind nämlich eine Menge Vögel daselbst, die sie in den Mund nehmen und den sich dahin Wagenden entgegenschleudern, und dergleichen fabelhaftes Zeug mehr[83]). Da sich (des Inders) Kunst nicht erprobte, so bekam er Befehl zurückzukehren, er starb aber zu *Tschang ngan*[84]).

Zu den Zeiten des Kao tsong (regierte von 650 bis 684) kam ein gewisser Lu kia i to aus *U tscha* oder *Udschdschayani*[85]) des östlichen Indiens an den Hof, und gab ebenfalls vor, ein Mittel zu besitzen, wodurch man unsterblich werden könne Er bekam den Titel: *der liebevoll erneuernde grofse Feldherr*[86]). In dem dritten Jahre der Periode *Kien fong*[87]) kamen Gesandte von

83) Diese ganze Erzählung ist, wie der Leser schon bemerkt haben wird, ein ächt Indisches Mährchen.

84) Die Chronologie ist hier nicht ganz sicher. Bald soll sich dieser Vorfall unter Kao tsong, bald unter Tay tsong ereignet haben. *Tong tien*, Buch 199. Bl. 3. Buch 200. Bl. 10. r. Gaubil erwähnt dieses Ereignisses unter Tay tsong, *Mém. conc. les Chinois*, XV. S. 462. Note 1., und Mailla, der den Indier fälschlich einen Anhänger der Taosecte nennt, setzt das letzte Ereignifs, den Tod des Betrügers, unter Kao tsong, 657 nach Chr. Geb. *Histoire générale de la Chine*, VI. 132.

85) *Udschdschayani* in *Mâlawa* oder *Malwa*, war ehemals die Hauptstadt des *Wicramaditya*, und ist eine der sieben heiligen Städte der Indier. Das jetzige *Utschin* liegt eine Englische Meile südlich von der alten Stadt. Siehe Wilson unter dem Worte. In einer Anmerkung zum *Tong tien*, Buch 201. Bl. 24. v. heifst es: *U tscha* oder *U tschang* ist 400 *Li* von *Cophene* entfernt.

86) Diesen Titel bekam der Inder vom Chinesischen Kaiser. Diefs erhellt aus der angeführten Anmerkung im *Tong tien*. Kao tsong ward von einem Grofsen bewogen, dieses Unsterblichkeitsmittel nicht einzunehmen.

87) Diefs ist ein sonderbares Versehen im Chinesischen Texte. Die Periode *Kien fong* dauerte blofs zwei Jahre. Es sollte demnach heifsen: Im ersten Jahre der Periode *Tsong tschang*, d. i. das Jahr 668 nach Christi Geburt.

den fünf Indien, d. h. von dem südlichen, nördlichen, westlichen, östlichen und mittleren Indien, an den Hof.

Während der Periode *Kai yuen* (von 713 bis 742) kam eine Gesandtschaft von Mittelindien, und drei Mal eine von Südindien, die einen buntfarbigen Vogel zum Tribut brachte, der sprechen konnte. Man bat um Hülfe gegen die Thibetaner und *Ta schi* oder Araber[88]. Hiuen tsong (reg. von 713 bis 756) gab dem Abgesandten den Titel eines mitleidsvollen, tugendhaften Heerführers[89]. Es kam auch noch eine Gesandtschaft aus Nordindien.

Pilgerfahrten Buddhistischer Priester von China nach Indien.

I.

Song yun tse und Hoei seng.

Ein Mann aus *Tun hoang*[1], des Namens Song yun tse, zog mit einem andern, Namens Hoei seng, nach den

88) Zu der Zeit erstreckte sich die Macht der Thibetaner über einen grofsen Theil Mittelasiens; sie machten häufig Einfälle in Indien. Die Araber unternahmen schon um das Jahr 707 unserer Zeitrechnung unter Mohammed Casim einen Zug nach Indien. Almacin, *Hist. Saracenor.* 84. Abulfeda, *Annales* I. 427. und daselbst Reiske. Nach dem *Tong tien,* Buch 201. Bl. 8. v., hatten die Araber schon 653 unserer Zeitrechnung die Brahmanen angegriffen und besiegt.

89) Im Chinesischen Texte wird noch ein Compliment des Indischen Gesandten angeführt, das so fein oder so dunkel ist, dafs es dem Uebersetzer aller angewandten Mühe ungeachtet unverständlich geblieben.

1) *Tun hoang* ist der älteste Name der Stadt und des Districts *Scha tscheou* oder Sanddistricts, eines Landstriches, der noch beim Anfange der Han-Dynastie den Hunnen gehörte. Stadt und District wurden zuerst so genannt im Jahre 111 vor Christi Geburt. Dieser District erhielt im Laufe der Zeiten verschiedene andere Namen, und umfafste bald einen gröfsern, bald einen kleinern Landstrich. Jetzt wird er wieder mit dem alten Namen benannt. *Geogr.* Kien longs, Buch 26. Bl. 180. Ritter, *Erdkunde von Asien,* I. 205 ff. Marco Polo besuchte diesen Ort und giebt eine genaue Beschreibung davon unter dem Namen *Sa chion.*

westlichen Gegenden [2]), um heilige Schriften zu holen. Sie erlangten Beide im Ganzen hundert und siebenzig verschiedene Werke, die sämmtlich esoterischen Inhalts waren, oder mit andern Worten das Verborgenste und Erhabenste der Religion behandelten [3]). Sie verliefsen die Hauptstadt [4]) (im ersten Jahre der Periode *Schin kuey*, 518 unserer Zeitrechnung) und kamen, nach Westen zu gehend, in vierzig Tagen nach *Tsche ling* oder der rothen Gebirgskette. Diese Gebirgskette bildet die westliche Grenze des Reiches. Das Land der erhabenen Wei erstreckt sich nämlich bis hieher, und *roth* wird die Gebirgskette deshalb genannt, weil weder Bäume noch Gesträuch daselbst fortkommen [5]). Dieser Berg enthält die sogenannten *Schlupfwinkel*

---

2) Siehe meinen *Catechism of the Shamans*, S. 65.

3) Alle Gläubige in Buddha — die verschiedenen Buddha's und Bodhisatwa's mit eingeschlossen — zerfallen in drei, durch ihre Heiligkeit und Einsicht verschiedene Klassen, für welche besondere Gesetze und Schriften vorhanden sind. Diese drei Lehrsysteme heifsen im Sanskrit *Triyâna*, und nach der wörtlichen Chinesischen Uebersetzung *San tsching*. In unserm Texte handelt es sich von dem höchsten Lehrsystem, dem *Mahayâna* oder *Ta-tsching* der Buddha's selbst und ihrer emanirten Intelligenzen oder *Bodhisatwa's*. Ich habe übrigens in meiner Sammlung Chinesisch-Buddhistischer Werke eines, welches die Gesetze der *Bodhisatwa's*, freilich mehr nach ihrem äufserlichen Betragen enthält. Es ist eine *Regula monastica* für die Bodhisatwa's. Vergl. übrigens *Asiat. Res.* XVI. 445. Rémusat, *Observations sur Sanang-Setsen*. Paris, 1832. S. 27. Wir haben im Texte die Worte: *Ta tsching miao tien*, *grofse Lehre, erhabenste Satzungen*, absichtlich etwas umschrieben.

4) Nämlich *Lo yang*. Die Gegend um *Lo yang*, die Hauptstadt des Reiches unter den Han und Wei, ward uns vor Kurzem durch einen Augenzeugen beschrieben. Diese Beschreibung wollen wir hier im Auszuge mittheilen. Die Gegend um *Lo yang* ist sehr fruchtbar. Die Stadt liegt in einem vortrefflichen Clima, geschützt gegen überschwengliche, Alles erstarrende Kälte und gegen zu starke oder feuchte Hitze, die Alles entnervt und verweichlicht. *Lo yang* hat einen heitern Himmel, eine vortreffliche Luft, und vereinigt mit einem Worte, wie ein Augenzeuge sich ausdrückt, Alles, was die menschliche Natur vervollkommnen und zu ihrem Glücke beitragen kann. Siehe des Missionärs Lamiot Brief in der *Revue Européenne*, IV. 286.

5) Diese Gebirgskette ist nahe an der Stadt *Lan tscheou* der heutigen Provinz *Kan su* 36° 8′ 24″ nördlicher Breite und 12° 33′ 30″ westlicher

der Krähen und Ratten — unter welcher Benennung die verschiedenen Gattungen der Vögel und Ratten oder Mäuse mit inbegriffen sind. Unter *Krähe* versteht man das Männchen, unter *Ratte* das Weibchen; beide zusammen vertreten die Stelle des *In* und *Yang* oder männlichen und weiblichen Princips, und deshalb wird der Ort (nämlich nach der rhetorischen Figur, wodurch eine Gattung für alle Gattungen derselben Species genommen wird) *der Schlupfwinkel der Krähen und Ratten* genannt [6]).

Von der rothen Gebirgskette gingen die Reisenden während eines Zeitraumes von drei und zwanzig Tagen nach Westen zu, setzten über die Wüste, *Lieou scha* oder *der fliessende Sand* genannt [7]), und kamen in das Reich der *Tu ku hoen* [8]). Auf dem Wege dahin war es sehr kalt; man hatte häufig starken Wind und Schnee. Die Augen wurden mit fliegendem Sand und mit herumgeschleuderten Steinchen angefüllt. In der Stadt der *Tu ku hoen* [9]) war allenthalben Feuer angemacht. In diesem Reiche haben sie Charactere

---

Länge von Peking. Die *Geographie der Wei* giebt keine näheren Aufschlüsse über diese Grenze des Reiches. Sie erwähnt gar nicht der rothen Gebirgskette, sondern bloss eines Baches, der *Tschy schuy* oder *Rothes Wasser* genannt wird. Wei schu *Geographie*, Buch 106. b. Bl. 8. v.

6) Ein Theil der rothen Gebirgskette heisst deshalb seit den ältesten Zeiten *U tschu schan* oder *Berg der Krähen und Ratten*. Dieser Berg kommt schon unter demselben Namen im *Schu king* vor, Kapitel *Tribut des Yu* überschrieben. *Geographie des Kien long*, Buch 24. Bl. 5. Er liegt 30 *Li* südwestlich von *Wei yuen hien* 35° 7′ der Breite und 101° 45′ östlicher Länge von Paris, nach Klaproths Berechnung. *Magasin Asiatique*, II. 146.

7) Schon im angeführten Kapitel des *Schu king* heisst es, dass die westliche Grenze des Chinesischen Reiches bis zu den fliessenden Sandwüsten reiche. (*Chou king* S. 56. der Französischen Uebersetzung.).

8) Die *Tu ku hoen* sind ein Zweig der *Sien pi*, die höchst wahrscheinlich zum Tungusischen Stamme gehörten. Sie herrschten zur Zeit, als unsere Reisenden hier durchkamen, über einen Theil der Südwestprovinzen des Chinesischen Reiches. Deguignes, *Geschichte der Hunnen*, IV. 240. nach der Deutschen Uebersetzung.

9) Wahrscheinlich die Hauptstadt des Landes; wie der Ort eigentlich geheissen, wird nicht angegeben.

zum Schreiben [10]), und kommen überhaupt in Sitten und Gewohnheiten den *Wei* ganz gleich [11]); in ihrer Regierungsweise haben sie aber noch viel Barbarisches.

Von den *Tu ku hoen* gingen sie, dreitausend fünfhundert *Li* oder zweihundert und zehn Deutsche Meilen weiter nach Westen, und kamen in die Stadt der *Schen schen* [12]). Der eigentliche König der Stadt und des Landes wohnt bei den *Tu ku hoen*, und derjenige, welcher jetzt oberster Befehlshaber der Stadt ist, um die Ruhe daselbst aufrecht zu erhalten, steht unter den *Tu ku hoen* [13]). Er hat zugleich als Generalcommandant des Westens einen Haufen von dreitausend Mann unter sich, um den westlichen Barbaren Widerstand zu leisten.

Von *Schen schen* gingen sie tausend sechshundert und vierzig *Li* oder ungefähr acht und neunzig Meilen nach Westen, und kamen nach der Stadt *Tso mo* [14]). In dieser Stadt wohnen ungefähr hundert Familien. Hier regnet es nie, und das Bewässern der Früchte durch Canäle ist eben-

10) *Kio kuo yeou men tze*. Diefs ist der einzige Ort, wo dieser Schrift oder der Charactere der *Tu ku hoen* Erwähnung geschieht.

11) Die *Wei* waren ebenfalls Tungusischen Stammes.

12) Diese Hauptstadt des Reiches der *Schen schen* hiefs *Han ny*, vielleicht eine Umschreibung von *Chan*, so dafs *Han ni tsching* so viel hiefse, wie *Chanbalik*, Stadt des Chans, Residenzstadt. Sie war von *Tai* 7600 *Li* entfernt, hatte eine *Li* im Umkreise und lag nicht fern vom Lobsee. Hier herum ist das Land unfruchtbar, (wörtlich: „besteht aus Sand und Salz"), und man findet wenig Wasser und Gesträuch. *Pe sse* oder *Geschichten der vier nördlichen Dynastieen*, Buch 97. *Besondere Denkwürdigkeiten*, Buch 85. Bl. 3. r. Deguignes I. 13.

13) Die *Tu ku hoen* waren zu der Zeit sehr mächtig und herrschten bis tief in Mittelasien. Aus der Angabe unserer Reisenden geht hervor, dafs sie die rechtmäfsige Königsfamilie der *Schen schen* weggeführt hatten und das Land durch Statthalter verwalten liefsen.

14) So wird die Stadt von unsern Reisenden genannt; die angeführten *Geschichten der vier Dynastieen* nennen sie *Tsie mo*. A. a. O. Bl. 3. v. Unter diesem Namen wird die Stadt auch schon erwähnt in den *Annalen der Dynastie Han*. Siehe die Notiz aus diesen Annalen bei Deguignes I. 33. Wir ersehen aus der Angabe unserer Reisenden, dafs die Entfernung von der Hauptstadt der *Schen schen* viel gröfser ist, als die, welche bei Deguignes I. 14. angegeben wird.

falls unbekannt. Man bestellt das Feld vermittelst der Ochsen und des Pfluges. In der Stadt befinden sich Abbildungen des Buddha und der Bodhisatwa's, welche gar nichts Barbarisches an sich haben. Als die Reisenden einen Alten fragten, wer wohl diese Bilder gemacht habe, antwortete er: „Ein Fremder, Liu kuang fa genannt, hat sie gemacht."

Von der Stadt *Tso mo* gingen sie tausend zweihundert und fünf und siebenzig *Li*, oder ungefähr fünf und siebenzig Meilen, nach Westen, und kamen nach der Stadt *Mo*[15]. Die Blumen und Früchte bei dieser Stadt glichen denen von *Lo yang*. Die Häuser dieser Gegend sind ganz gleich, nur ist die Façade verschieden.

Von der Stadt *Mo* westlich zwei und zwanzig *Li*, oder ungefähr drei Stunden, kamen sie nach der Stadt *Han mo.* Funfzehn *Li* südlich von der Stadt ist ein grofser (Buddhistischer) Tempel, worin ungefähr dreihundert Priester sind und eine goldene Statue, die sechs (Chinesische) Ellen hoch ist. Alle Einwohner hegen eine ungemeine Verehrung für diese Statue; sie ist auch immer gen Osten, niemals gen Westen zugewendet. Ein alter Mann berichtete darüber Folgendes: „Diese Statue stammt ursprünglich aus den südlichen Gegenden; sie tauchte aus dem Leeren[16]) empor und kam (von selbst) in diese Halle. Als sie der König des Reiches sah, verehrte er sie, und die Statue kam ihm auf halbem Wege entgegen. Eines Mals in der Nacht verschwand sie plötzlich; man sendete Leute aus, um sie zu suchen, die sie wiederum an den vorigen Ort zurückbrachten. Es wurde dann ein Thurm mit vierhundert Oeffnungen errichtet, die immerdar rein gehalten wurden. Man gerieth aber nichts desto weniger der Oeffnungen wegen in Besorgnifs (dafs die Statue nämlich durch dieselben be-

15) Einer Stadt *Mo* in dieser Gegend geschieht sonst nirgends Erwähnung.

16) D. i. dem Absoluten; aus dem alle Kräfte hervorgehen und in das sie alle wieder zurückkehren. Die Buddhisten denken sich dieses Absolute als eine Leerheit, weil noch keine Ausscheidung oder Individualisirung des Einzelnen darin zu bemerken ist.

schmuzt werden könnte), und umgab sie deshalb mit einem goldenen Schleier. Aus Nichts als aus Besorgnifs ward die Statue so verborgen." Später wurde neben ihr eine ihr ähnliche ebenfalls sechs Ellen hoch errichtet, nebst so vielen (kleineren) Bildsäulen mit Thürmchen, dafs man deren nahe an tausend zählt. Von Fahnen verschiedener Farbe sind in dem Tempel nahe an zehntausend aufgehängt; mehr als die Hälfte derselben kommt von der Dynastie Wei; auf den meisten derselben steht mit Li- oder Canzelei-Characteren das neunzehnte Jahr der Periode *Tay ho* (496), oder das zweite Jahr *King ming* (501). Von dem zweiten Jahre *Yen tschang* (513) ist nur *eine* Fahne vorhanden. Als die Reisenden diese Aufschriften sahen, war diefs für sie ein freudiger, glücklicher Moment.

Von *Han mo* machten sie, nach Westen gehend, achthundert und acht und siebenzig *Li* oder ungefähr drei und funfzig Deutsche Meilen, und kamen nach *Iu tien* oder *Chotan*[17]. Der König dieses Landes trägt auf dem Kopfe eine goldene Kappe, die mit einem Tuche umwunden ist, woran hinter dem Haupte Bänder von feiner Seide herabhangen, die zwei Zoll lang und fünf Zoll breit sind, — diefs ist ein Zeichen seiner Würde. In seiner Umgebung sind Trommeten, Hörner, goldene Cimbalinen, Bogen und Pfeile in Menge auf beiden Seiten aufgestellt. Seine Leibwache hat Degen an, und beläuft sich auf nicht mehr als hundert Personen. Es ist hier die Sitte des Landes, dafs die Frauen Beinkleider und kurze Jacken tragen, die mit einem Gürtel zusammengebunden sind; sie besteigen Pferde und reiten so schnell, wie die Männer. Die Todten verbrennt man, sammelt dann die Gebeine, gräbt sie ein und errichtet auf denselben ein Gebäude, welches Buddha geheiligt ist. Diejenigen, die Trauer haben, schneiden sich das Kopfhaar glatt ab und zerfleischen ihr Gesicht zum

17) In Rémusats *Geschichte der Stadt Chotan* kommen schon einige Stellen aus der nachfolgenden Beschreibung vor. *Chotan* liegt nach den Beobachtungen der PP. Anocha, Espinha und Hallerstein 37° der Breite und 35° 52′ westlicher Länge von Peking, d. i. 78° 15′ 30″ östlich von Paris.

Zeichen des Schmerzes. Sind die Haare wieder fünf Zoll lang gewachsen, dann ist die Trauer zu Ende. Nur der König wird nach dem Tode nicht verbrannt, sondern man legt ihn in einen Sarg, setzt ihn aus an einen wüsten Platz, errichtet daselbst einen Tempel und opfert darin.

Die Könige von Chotan bekannten sich ehemals nicht zur Religion Buddha's. Ein Kaufmann aus Indien oder Thibet[18]) brachte einen *Bhikschu*, Pi lu tschen genannt, mit, und liefs ihn südlich von der Stadt unter einem Mandelbaum. Der Kaufmann ging dann zum König, bat um Verzeihung wegen seines Vergehens und sagte: „Ich habe einen Schamanen aus fremdem Reiche mitgebracht, der südlich von der Stadt unter einem Mandelbaume verweilt.“ Als der König diefs hörte, ward er unwillig, ging aber doch hin, um den Pi lu tschen zu sehen. Dieser sprach zum König und sagte: „Der jetzt regierende Buddha sendet mich, und ich bin gekommen, um dem Könige zu heifsen, dem Fu fen Buddha[19]) einen Tempel zu errichten. Wenn der König diefs thut, so wird er ewige Glückseligkeit erlangen.“ — Der König antwortete: „Ich will diefs thun, wenn ich Buddha selbst sehe; dann erst will ich seine Befehle vollziehen.“ Der Schamane läutete alsbald mit einer Glocke, um Buddha zu rufen. Dieser sendete hierauf den Ruhla[20]), der die Gestalt Buddha's selbst annahm, sich aus dem Leeren erhob und in vollkommener Gröfse sichtbar wurde. Der König warf sich hierauf zur Erde nieder, und erbauete unter dem Mandelbaume einen Tempel, worin Ruhla's Bildnifs gemalt sich befindet; er selbst (Ruhla) verschwand alsbald wiederum. Der König von Chotan liefs ein glänzendes Behältnifs bauen, welches jetzt mit Ziegel-

18) Im Texte steht *Hu*, ein Wort, welches im Allgemeinen einen Fremden oder Barbaren bedeutet.

19) Ich weifs nicht, welche Incarnation Schakia's oder welcher Buddha hier gemeint ist.

20) Der einzige Sohn Schakia's, Chinesisch Lo ho la umschrieben. *Catechism of the Shamans*, S. 47. In den Mongolischen Legenden wird er Rachooli genannt. Pallas, *Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften*, II. 411.

steinen bedeckt ist, um das Bild aufzubewahren. Wann immer dieses Bild aus dem Tempel herausgetragen wird, so neigen sich Alle gegen dasselbe, die es sehen. Hier finden sich auch Schuhe von Pi tschi Buddha[21]), die auch jetzt noch nicht beschädigt sind. Sie sind weder von Leder, noch von Seide, — man konnte sie aber nicht sehen.

Wenn man den Umfang des Königreiches Chotan untersucht, so findet man, dafs es sich von Osten nach Westen kaum dreitausend *Li* oder hundert und achtzig Deutsche Meilen erstreckt.

Am neun und zwanzigsten Tage des siebenten Monats im zweiten Jahre der Periode *Schin kuey* (519) kamen die Reisenden nach dem Reiche *Tschu ku po*[22]). Die Einwohner dieses Landes wohnen auf Bergen und sind reich an allen Gattungen von Früchten; sie ernähren sich mit Getreide, denn es ist bei ihnen nicht erlaubt, etwas Lebendiges zu tödten. Sie essen aber das Fleisch der Thiere, die von selbst gestorben sind. In Sitten, Gewohnheiten und Sprache gleichen sie den Bewohnern von Chotan; *ihre Schrift ist dieselbe, wie die der Brahmanen.* Dieses Reich kann man übrigens in fünf Tagen durchreisen.

Im Laufe des ersten Drittheils des achten Monats kamen die Reisenden in das Reich *Han pan to*[23]). Sie gingen

---

21) Vielleicht Wipasya Buddha, der erste der sieben menschlichen Buddha's. Doch ist zu bemerken, dafs der Name Wipasya auf Chinesisch, sowohl dem Laute als den Characteren nach, gewöhnlich ganz anders geschrieben wird.

22) Das Reich *Tschu ku po* — der mittlere Character kann auch *kiu* ausgesprochen werden und wird verschiedenartig geschrieben — soll 3000 *Li*, also nach unserer Rechnung 180 Deutsche Meilen in südlicher Richtung von Chotan entfernt seyn (*Geschichte der vier nördlichen Dynastieen*, a. a. O. Bl. 8. v.), was aber nicht möglich ist. Die Reisenden hatten noch nicht einmal die Zwiebelkette passirt, und von Chotan bis dahin ist nicht so weit. Nach der Notiz bei Matuanlin ist diefs Reich blofs 200 *Li* von der Zwiebelkette entfernt. *Pe sse*, a. a. O. Buch 97. Bl. 18. r. Matuanlin, Buch 339. Bl. 11. r.

23) Diefs Reich heifst auch *Ko pan to* und *Kolo* oder *Koro*. Wahrscheinlich das *Kie phouan tho* der Chinesisch-Japanischen Charte Asiens,

noch sechs Monate nach Westen, überstiegen das Zwiebelgebirge, gingen dann nochmals drei Tage nach Westen und kamen nach der Stadt *Po meng* 24). Man konnte innerhalb dreier Tage nicht über den Berg kommen. An diesem Orte ist es sehr kalt; des Sommers wie des Winters giebt es viel Schnee. In dem Berge ist ein See, den ein giftiger Drache oder Schlange bewohnt. Eines Mals schlugen reisende Kaufleute an diesem See ihre Zelte auf; diefs verdrofs den Drachen, und er tödtete sie durch Zaubersprüche. Als der damalige Herrscher von *Han pan 'to* diefs hörte, sendete er seinen Sohn nach dem Reiche *U tschang* 25), um die Zauberkünste der Brahmanen zu lernen. In vier Jahren hatte dieser die Kunst vollkommen erlernt, und kehrte nun zu dem regierenden König zurück. Man wendete dann gegen den Drachen im See Beschwörungsformeln an, worauf er sich in einen Menschen umwandelte und reuevoll vor den König kam. Der König verbannte ihn in das Zwiebelgebirge, zwanzig *Li* von dem See (worin er sich Anfangs aufgehalten hatte) entfernt. Von der Zeit, wo sich dieses ereignete, bis zu dem jetzt regierenden Könige sind dreizehn Generationen verflossen. Von hier aus nach Westen zu ist der Weg auf tausend *Li* oder sechzig Meilen sehr steil, abhängig und gefährlich; auf allen Seiten sind unzählige Abgründe. Das Aergste aber sind die Diebesbanden, die sich in den gröfseren Pässen, Schluchten und

---

die Klaproth übersetzt hat. *Mém. relatifs à l'Asie*, II. 411. Diefs ist ein sehr kleiner, innerhalb des Bolorgebirges gelegener gebirgiger District. Die Einwohner bekennen sich zur Religion Buddha's und haben Bücher, wie die Brahmanen. Pefse a. a. O. Matuanlin a. a. O. Bl. 12. r.

24) Diese Stadt wird meines Wissens nirgends erwähnt.

25) Das Reich *U tschang* umfafste wahrscheinlich Klein-Thibet oder Baltistan und einen Theil von Caschemir. Es grenzte im Norden an die Zwiebelkette und im Süden an Indien. Die Einwohner des Landes waren Brahmanen und beschäftigten sich viel mit Astronomie und Zauberkünsten. Sie bekannten sich übrigens ebenfalls zur Religion Buddha's. Matuanlin, Buch 338. Bl. 13. r. Der Schlangencultus ist übrigens in alten Zeiten in Mittelasien sehr verbreitet gewesen. Wilson in der *Geschichte von Caschemir* hat viele darauf bezügliche Angaben gesammelt. *Asiat. Researches*, Band XV.

Höhlen aufhalten, und sich wie wahre Barbaren betragen. So ging man während eines Zeitraumes von vier Tagen Schritt für Schritt über die höchsten Spitzen des Zwiebelgebirges, und diefs zwar mitten im Sommer. Das Königreich *Han pan to* liegt sehr hoch, oder wörtlich, auf dem Gipfel dieser Berge.

Westlich vom Zwiebelgebirge fliefsen alle Wasser westlich und fallen in die westliche See[26]. Die Leute dieser Gegend sagen, dafs das Zwiebelgebirge in der Mitte liege zwischen Himmel und Erde. Die Einwohner dieses Landes bewässern das Feld und säen dann. Als sie hörten, dafs man im Mittelreiche auf Regen warte, bis man aussäe, sagten sie lachend: Kann der Himmel wohl Allen es gleich machen? Oestlich von der Stadt mufs man über einen grofsen Strom setzen, der nordöstlich fliefsend sich in Sand verliert. Auf dem höchsten Gipfel des Zwiebelgebirges wächst weder Baum noch Gesträuch.

Während des achten Monats war es schon sehr kalt; der Nordwind trieb die wilden Gänse vor sich her, und das Schneegestöber erstreckte sich wohl auf einen Landstrich von tausend *Li*.

In dem zweiten Drittheile des neunten Monats kamen die Reisenden nach dem Königreiche *Po ho* oder *Bochara*[27]. Hier sind hohe Berge und tiefe Thäler; der Weg ist immer steil. Der König dieser Gegend wohnt in einem Berge, der ihm die Stelle einer Stadt vertritt. Das Volk ist in Pelz-

26) Ob hier unter *Si hai* das westliche Weltmeer, oder die Caspische See zu verstehen ist, bleibt ungewifs. Am wahrscheinlichsten ist es, dafs beide Bedeutungen zusammenfallen. Die Chinesischen Reisenden und Geographen hielten wahrscheinlich, wie die meisten der alten Griechen und Römer, die Caspische See für einen Arm des Weltmeeres; Griechen und Römer nannten, ihrer geographischen Lage gemäfs, dieses Weltmeer *nördliches*, die Chinesen *westliches* Meer.

27) Dafs *Poho* die Umschreibung von *Bochara* ist, scheint ganz sicher zu seyn; doch mufs bemerkt werden, dafs die Beschreibung des Landes, die wir hier und auch sonst bei den Chinesischen Autoren lesen, nicht ganz auf die Gegend von Bochara pafst. Von hier aus gehen, heifst es in den *Pe sse*, zwei Strafsen, eine westlich zu den Geten und eine südwestlich nach *U tschang*. *Pe sse*, Buch 97. Bl. 18. r.

kleider eingehüllt, denn es ist hier sehr kalt. Sie wohnen in Höhlen, welche Menschen und Thieren zugleich als Schlupfwinkel dienen, wenn Wind und Schnee zu stark sind. Auf der südlichen Grenze des Reiches ist das grofse Schneegebirge[28]). Des Morgens strecken sich die Einwohner dieses Landes aus einander, und des Abends kauern sie sich so zusammen, dafs sie wie eine schöne Bergspitze anzusehen sind.

In dem ersten Drittheile des neunten Monats kamen die Reisenden in das Königreich der *Ye ta* oder *Geten*[29]). Das Land ist fruchtbar; die Berge sind prachtvoll und üppig anzusehen. Die Einwohner dieser Gegend wohnen nicht in Städten, sondern führen ein Nomadenleben. Sie machen sich aus Haaren oder Filz Kleider, und ziehen den Flüssen und Wiesen nach. Während des Sommers gehen sie in kalte und im Winter in warme Gegenden. Sie haben keine Buchstaben, und ermangeln aller Cerimonieen oder Sitten[30]) und Kenntnisse. Sie wissen Nichts von der ewigen Bewegung des männlichen und weiblichen Principes (d. h. sie haben keine physikalischen Kenntnisse), und haben in ihrer Jahresrechnung weder einen Schaltmonat, noch grofse und kleine Monate[31]), sondern zwölf Monate machen bei ihnen immer ein Jahr.

Den Geten zahlen viele Reiche Tribut. Ihre Macht erstreckt sich nach Süden bis nach *Tie lo*, im Norden bis nach *Tschi le*, im Osten bis nach *Chotan* und im Westen bis nach *Persien*; — *ungefähr vierzig Königreiche zahlen ihnen Tribut.* Der König wohnt in einem grofsen Filzzelte, das vierzig Fufs im Umfange hat; die Seiten bestehen

28) Der *Hindoku* oder das Indische Gebirge, ein westlicher Zweig des Himalaya.

29) Den Artikel Matuanlins über die Geten hat Rémusat übersetzt, *Nouveaux Mélanges Asiatiques*, I. 240.

30) *Li*, worunter die Chinesen eine geordnete Staatseinrichtung verstehen.

31) d. h. abwechselnd Monate von 29 und 30 Tagen. Noch heutigen Tages bedienen sich die Chinesen in bürgerlichen Verhältnissen des Mondjahres.

ebenfalls aus vielem über einander gelegten Filz. Der König hatte eine seidene Kleidung von verschiedener Farbe an und safs auf einem goldenen Sopha; die Füfse dieses Sopha's waren ebenfalls von Gold und waren wie Adler geformt. Der König verneigte sich gegen die Gesandten der grofsen Dynastie Wei, knieete nieder und empfing das kaiserliche Ausschreiben[32]. Es war eine Versammlung zusammengerufen, und ein Mann sang vor der Herberge der Reisenden. Als das Singen zu Ende war, ging die Versammlung aus einander. — Das ist hier so Sitte, man hat keine andere Musik[33].

Die Gemahlin des Königs der Geten hatte ebenfalls ein seidenes Kleid verschiedener Farbe an, das drei Zoll auf der Erde nachhing und von Dienern getragen wurde. Das Haar auf dem Kopfe war in zwei Zöpfe geflochten, wovon einer ungefähr acht Zoll lang und der andere drei Zoll lang war. Sie war auch mit rothen Edelsteinen und verschiedenen Farben geschmückt. Die Königin geht nur zu Wagen aus; sie setzt sich dann auf einen goldenen Sitz, der aus sechs Zähnen weifser Elephanten und aus vier (geformten) Löwen besteht; sie ist von den Frauen der Grofsen begleitet, welche Sonnenschirme über ihren Kopf emporhalten. An den Haarzöpfen hangen runde Gegenstände heraus, die aussehen, als wenn sie mit Edelsteinen bedeckt seyen. Man kann hieran die Edlen und Gemeinen unterscheiden; denn es giebt besondere Normen über die Kleiderordnung.

Die Geten sind die mächtigsten unter allen Barbaren. *Sie glauben nicht an die Religion Buddha's*, verehren viele fremde Geister, tödten das Lebende und essen das Blut. Sie haben Geräthe aus allen möglichen kostbaren Stoffen; denn viele Reiche bringen ihnen in Masse kostbaren Tribut.

32) *Tschao schu*, wahrscheinlich eine Art Pafs oder Beglaubigungsschreiben, welches die Gesandten bei sich hatten. Es ist übrigens sehr unwahrscheinlich, dafs der König der Geten sich so herablassend betragen habe.

33) Man vergleiche hiermit die interessante Beschreibung des Aufenthaltes der Byzantinischen Gesandten am Hofe des Attila.

Wenn man den Weg nach dem Königreiche der Geten untersucht, so findet man, dafs es von der Hauptstadt, d. h. *Lo yang*, ungefähr zwanzigtausend *Li* oder zwölfhundert Meilen entfernt ist.

Im ersten Drittheile des elften Monats kamen sie nach dem Königreiche *Po schi*[34]). Das Land ist sehr klein, sie durchgingen es in sieben Tagen. Die Perser haben Mangel an Gütern und sind roh; es ist bei ihnen nicht erlaubt, den König zu sehen, und wenn er ausgeht, ist er von Vielen begleitet. In diesem Königreiche ist ein Flufs, der ehemals sehr seicht war, und da später Berge und Hügel seinen Lauf ganz hemmten, so entstanden zwei Seen daraus, worin giftige Schlangen hausen. Das Land leidet überdiefs an allerlei Unbequemlichkeiten: im Sommer ist es von Stürmen und Regen heimgesucht, und im Winter fällt starker Schnee, der den Reisenden viel Ungemach bereitet. Das blendend Weifse und Funkelnde des Schnees greift das Gesicht an und beschädigt die Augen so, dafs man nicht mehr sehen kann. Wenn man dem Drachenkönige[35]) opfert, werden die Schmerzen wieder geheilt.

Im zweiten Drittheile des elften Monats kamen die Reisenden nach dem Königreiche *Sche mi*, oder *Samarkand*[36]). Sie kamen nun nach und nach ganz aus dem Zwiebelgebirge heraus. Das Land hat hohe Berge, und die Bevölkerung ist sehr arm. Der Weg zwischen den Gebirgen ist

---

34) So mufs es sicherlich heifsen. Im Texte steht fälschlich *Po sse*, Persien. Diefs erhellt aus den *Annalen der Wei*, wo nach *Po ho* — *Po schi* aufgeführt wird. Diefs Land liegt südwestlich von Bochara nach Samarkand zu.

35) Der *Long wang* oder Drachenkönig spielt eine grofse Rolle in der Buddhistischen Mythologie.

36) *Sche mi* oder *Samarkand* wird ganz richtig in den *Annalen der Dynastie Wei* beschrieben. Es liegt südlich von Bochara, ist gebirgig, und die Einwohner glauben nicht an die Religion Buddha's, sondern verehren allerlei Geister. Es bildet eine Dependenz der Geten. *Pe sse*, Buch 97. Bl. 18. v. Matuanlin, Buch 338. Bl. 13. r. Ich bemerke hier gelegentlich, dafs die meisten geographischen Notizen über diese Gegenden, die in den *Annalen der Dynastie Wei* vorkommen, aus dem Reiseberichte des Song yun tse entnommen sind.

gefährlich und so, dafs kaum ein Mann mit dem Pferde durchkommen kann. Die Strafse nach dem Königreiche *Po lu la*[37]), seitwärts von *U tschang*[38]), führt über eine eiserne Kettenbrücke, die über der Tiefe aufgehängt ist, über welche man gehen mufs. Man darf nicht hinuntersehen, nicht seitwärts austreten; denn will man sich festhalten, so stürzt man plötzlich in die unermefsliche Tiefe hinunter.

Den Reisenden war der Wind entgegen; sie kamen vom Wege ab, so dafs sie erst im ersten Drittheile des zwölften Monats nach *U tschang* kamen. Dieses Königreich grenzt im Norden an das Zwiebelgebirge und im Süden an Indien. Das Land ist mild und warm, und hat ungefähr einige tausend *Li* im Umfange. Hier ist solch' ein Ueberflufs an Menschen und Sachen aller Art, wie in *Lin tse* des Districtes *Schin tscheou*[39]). Der Boden ist fett. Obgleich die alten Sitten sich geändert haben, so ist doch das Fundament noch geblieben. Denn der König dieses Reiches führt einen reinen Lebenswandel, und nährt sich blofs von Vegetabilien. Bei dem Erscheinen des ersten

---

37) Ich glaube in *Po lu la* — *Balk* zu erkennen. Es heifst freilich (*Pe sse* und Matuanlin a. a. O.), dieser Landstrich liege östlich von Samarkand; diefs scheint aber ein Druckfehler zu seyn. Warum sollten die Reisenden jetzt gen Osten zu gehen? Ihr Weg führte sie nach Süden.

38) Siehe oben Anmerkung 85 zu der *Beschreibung Indiens nach den Annalen der Dynastie Tang*. — *U tschang* oder *U tscha* ist das heutige *Udschin*, von den Engländern *Oojein* geschrieben. Siehe die Beschreibung Hamiltons, *East India Gazetteer*, II. 340.

39) So steht im Texte; es mufs aber ohne Zweifel *Tsing tscheou* heifsen, und diefs mit *tscheou* ohne den Character *Wasser* an der Seite. Es ist nämlich hier von dem Orte *Lin tse* des Districtes *Tsing tscheou* (36° 44′ 22″ der Breite und 2° 15′ der östlichen Länge von Peking), der Provinz *Schan tong* die Rede. Diese ganze Gegend ist wegen ihrer aufserordentlichen Fruchtbarkeit, wegen ihrer grofsen Bevölkerung und wegen des ausgebreiteten Handels, der hier getrieben wird, sehr berühmt. Die Reisenden konnten also, um ihren Landsleuten einen Begriff zu geben von dem Reichthum und der Bevölkerung des Landes *U tschang*, dieses nicht füglicher mit einem andern Districte des Chinesischen Reiches vergleichen, als mit dem der Seeküste der Provinz *Schan tong*.

Tageslichtes verehrt er Buddha. Man schlägt während des Gottesdienstes die Trommel, bläst zur Flöte, spielt die Pipa oder Guitarre und andere Instrumente. Während des Tages beschäftigt sich der Herrscher mit der Regierung des Landes.

Wenn Jemand ein Verbrechen begangen hat, wodurch er das Leben verwirkt hätte, so ist es dessen ungeachtet nicht erlaubt, ihn zu tödten. Man verbannt ihn blofs in eine Berghöhle, wo er sich selbst seine Nahrung suchen mufs. Wenn eine Sache zweifelhaft ist, so mufs der Angeschuldigte Arznei einnehmen, wodurch dann (je nachdem sie ihm schadet oder nicht) seine Unschuld oder Schuld erkannt wird. Wenn Jemand ein leichtes Vergehen begangen hat, so wird eine angemessene Strafe dictirt.

Das Erdreich ist schön und fruchtbar. Das Land ist reich an Menschen und Gegenständen aller Art. Alle Getreidegattungen kommen hier fort und alle Früchte reifen. In der Nacht hört man allenthalben Glockengeläute [40]. Der Boden erzeugt die verschiedensten Gattungen von Pflanzen, die man ausreifst, erst Buddha darbringt und dann verzehrt. Winter und Sommer folgen hier (ohne Frühling und Herbst) gleich auf einander.

Als der König des Reiches hörte, dafs Song yun tse, der Gesandte der grofsen Dynastie Wei, angekommen war, kam er selbst herbei und empfing mit Ehrfurcht das kaiserliche Ausschreiben; er sprach zu den Leuten (der Gesandschaft) und fragte Song yun tse Folgendes.

König. Edler, seyd ihr ein Mann vom Sonnenaufgang?

Song yun tse. Unser Königreich hat als östliche Grenze das Weltmeer, aus dem die Sonne sich erhebt [41]; man achtet da sehr hoch die Religion des Scholai oder Tatagatha, d. h. des jetzt regierenden Buddha.

---

40) Die Glöckchen in den Buddhistischen Klöstern.

41) Die Chinesen, wie die Griechen, waren der Meinung, dafs die Sonne sich aus dem Meere erhebe. *Il.* VII. 421.:

ἐξ ἀκαλαῤῥείταο βαθυῤῥόου Ὠκεανοῖο
οὐρανὸν εἰσανιών.

Siehe Ukert, *Geographie der Griechen und Römer*, II. 81.

König. Ist das nicht das Land, wo der Heilige [42]) erschienen? Ist dem so oder nicht?

Song yun tse. Tscheou, Kong, Tschuang und Lao, d. h. Tscheou kong, Kong tse (Confucius), Tschuang tse und Lao tse [43]) wurden durch ihre Trefflichkeit für würdig geachtet, der Reihe nach zu sitzen auf dem Berge *Pong lai*, innerhalb des silbernen Thores in der goldenen Halle, der allgemeinen Wohnung unsterblicher Geister und Heiligen. Diese Heiligen gaben aus Mitleiden (mit der Menschheit) Vorschriften über Talismane und Loose; sie zeigten Mittel an, um die Krankheiten zu heilen, und dergleichen Mehreres [44]).

König. Ihr seyd, o Edler, in dem Königreiche Buddha's. Ich habe nach dem Gesetze der Seelenwanderung es endlich erreicht, dafs meine Sehnsucht erfüllt, und dafs ich in diesem Reiche geboren wurde.

Song yun tse ging dann mit Hoei seng aus der Stadt, (um die Stellen aufzusuchen, wo Buddha seine Lehre

---

42) Sching schin, nämlich Confucius.

43) Ueber Tscheou kong vergleiche man, was ich in meiner Abhandlung *über die Poesie der Chinesen* im letzten Bande der *Wiener Jahrbücher vom Jahre* 1832 gesagt habe. Tschuang tse ist ein berühmter Lehrer der Taosecte.

44) Diese ganze Antwort des Song yun tse bezieht sich auf die noch so wenig bekannte Mythologie der Tansecte. Der *Pong lai* ist ein fabelhafter Götterberg im östlichen Ocean, gegen das nordöstliche Ufer zu gelegen. Sein Umfang soll 5000 *Li* betragen. Er ist ganz vom Meere umflossen; das Wasser ist aber hier rabenschwarz und das Meer vollkommen ruhig. Hier wohnen die neun Unsterblichen; in der Halle von *Yu* oder *Yaschem*, d. i. *Agath des neunten Himmels*, wohnt der Erhabene, Vollkommene, d. i. Lao tse. Nur die *Sin* oder Unsterblichen können fliegend diesen Berg erreichen. Vergl. *Hai niu schi tscheou ky* oder *Beschreibung der zehn Inseln im Meere*, von Tong fang so (lebte unter der Han-Dynastie), Bl. 10. r. Folgendes ist ein aus dem Chinesischen übersetzter Reim auf die drei Religionen des Reiches; worin der Götterberg der Taosecte im Osten ebenfalls erwähnt wird:

Buddha's Priester sagen, Fo lebt in des Westens Leere,
Lao's Jünger, *Pong lai* sey gen Ost im Meere.
Kong tse's Schul' allein erkennt der Dinge Wesen,
Und sie umschwebt, was immer das Herz begehre.

vortrug). Oestlich vom Flusse ist der Ort, wo Buddha seine Kleider gewaschen hat. Als nämlich der Tatagatha in dem Königreiche *U tschang* wandelte, um es durch seine Lehre zu erneuern, war der Drachenkönig darüber sehr erbost, und erregte einen starken Wind und Regen, so dafs Buddha und die Gemeinde durch und durch nafs wurden. Als der Regen aufhörte, setzte sich Buddha auf einen Stein, der auf der östlichen Seite lag, um sein *Chilaka* zu trocknen, das, obgleich sehr alt, doch so glänzend wurde, als wenn es ganz neu wäre. Es war keine Nath zu sehen[45]). Wo Buddha safs und seine Kleider trocknete, daselbst ward ein Thurm zur Erinnerung errichtet.

Westlich vom Flusse ist ein See, den der Drachenkönig bewohnt. An dem Ufer des Sees ist ein Tempel, worin ungefähr funfzig Priester leben. Der Drachenkönig verwandelte sich in allerlei Geister, die den König des Landes um Gold, um *Ju* (Agathe) und andere Kostbarkeiten baten. Der König warf dergleichen Gegenstände in den See, die dann, wenn sie von dem Wasser ausgeworfen werden, die Priester einsammeln. Da nun dieses Kloster in Betreff der Nahrung und Speise sich gleichsam auf den Drachenkönig verläfst, so wird es von dem Volke das Drachenkönigskloster genannt.

Achtzehn *Li* nördlich von der Residenzstadt ist ein Zeichen von Buddha's Fufstritt, wo ein Thurm errichtet ist, um ihn ringsherum einzuschliefsen, da man sonst auf dem offenen Wege den Fufstritt nicht bestimmt hätte abmessen können, und er durch feuchte und trockene Witterung bald erweitert und bald verkürzt worden wäre. Man hat jetzt einen Tempel oder ein Kloster dabei errichtet, das ungefähr siebenzig Priester enthalten kann.

Zwanzig Schritte südlich vom Thurme ist der *Quellenstein*, ein Ort, wo Buddha, als er schon ganz im Reinen wandelte, Zweige des Yangbaumes kauete und sie auf die Erde ausspie; — sie wuchsen dann wiederum empor. Jetzt

---

45) Es folgt hier im Texte noch einiges Wunderhafte, das sich auf den Rock bezieht, das wir aber in der Uebersetzung weggelassen haben.

befindet sich daselbst ein aufserordentlich grofser Baum, der in der Sanskritsprache[46]) *Po leu* oder *Bala*[47]) heifst.

Nördlich von der Stadt ist der *To lo*-Tempel, worin gar viele Gegenstände von Buddha aufbewahrt werden neben sehr hohen Abbildungen Buddha's. Ringsherum in den Wohnungen der Priester sind sechzig goldene Statuen Buddha's. Der König pflegt jährlich eine grofse Versammlung in diesem Tempel zu halten.

Die Schamanen dieses Reiches kamen in Menge und versammelten sich um Song yun tse. Song yun tse und Hoei seng sahen die Gesetze dieser *Bhikschu* und ihren reinen, strengen Lebenswandel; sie erkannten ihre Sitten und Gewohnheiten, und wurden von aufserordentlicher Achtung und Ehrfurcht für sie ergriffen. Zwei Sclavinnen sind immer bereit, um abzuwaschen und auszukehren, d. h. das Kloster reinlich zu erhalten.

Acht Tagereisen von der Residenzstadt in südöstlicher Richtung ist ein Berg, wo der *jetzt Regierende* Schmerzliches that, der Ort nämlich, wo er einem hungrigen Tiger sich selbst (als Speise) hingab. Der Berg ist aufserordentlich hoch, und es befindet sich darin eine gefährliche Höhle, in die Song yun tse hineinging. Auf dem Berge wachsen *Freude verkündendes Holz und unzerstörbare Schwämme*[48]); es giebt da liebliche, anmuthige Quellen und Grotten, die mit Blumen von allerlei Farben geschmückt sind, das Auge zu erfreuen. Die Reisenden brachen deren mehrere, um sie auf den Weg mitzunehmen. Auf dem Gipfel des Berges errichteten sie eine Bildsäule Buddha's, setzten darauf eine Inschrift in *Li*-Characteren, worin sie die Verdienste und Tugenden der Dynastie Wei verherrlichten. Bei dem Berge befindet sich der *Scho ko fse*, d. h. *der die Gebeine (Reliquien) empfangende Tempel*, worin ungefähr dreihundert Priester leben.

---

46) Hussprache steht im Texte. Siehe die vorhergehenden Anmerkungen.

47) *Bala, the Varuna tree.* Wilson unter dem Worte.

48) Das sind wahrscheinlich blofs Namen verschiedener Gewächse.

Gegen hundert *Li* (oder sechs Deutsche Meilen) südlich von der Residenz — ehemals begann hier das Königreich *Mo hieou* — ist der Ort, wo der *jetzt Regierende* Häute zerschnitt, um sie statt des Papiers zu gebrauchen, wo er Beine zerhackte, um sich ihrer statt des Griffels zu bedienen. Der König O yo errichtete hier einen Thurm, um diesen Ort zu bewahren. Der Thurm ist zehn *Tschang* (oder Chinesische Schuh) hoch. An dem Orte, wo Buddha die Beine zerhackte, wo deren Mark auf die Steine herabträufelte, ist das Fett jetzt noch so weifs, als wenn diefs erst vor Kurzem geschehen wäre.

Fünfhundert *Li* (oder dreifsig Deutsche Meilen) südwestlich von der Residenz ist der *Herrlichkeit bewahrende Berg*. Hier giebt es süfse Quellen und liebliche Früchte, wie man aus den heiligen Schriften und den Denkwürdigkeiten ersieht. In dem Berge sind angenehme Grotten, und die Bäume bleiben hier auch während des Winters grün. Zur passenden Zeit (im Sommer) vertreten grofse Bäume während der Hitze die Stelle des Windes und des Fächers. Im Frühlinge singen die Vögel auf den Bäumen, und die Schmetterlinge flattern in Menge um die Blumen. Song yun tse entfernte sich und überschritt die Grenze; er ward nämlich von den Wohlgerüchen und dem Glanze dieses Ortes angezogen. Als sie zurückkehrten, fühlte er allein Schmerzen im Leibe, und litt lange an einer Art Ausschlag; er war während eines ganzen Monats bettlägerig, und ward endlich durch die Zauberformeln oder Gebete der Brahmanen geheilt.

Südöstlich von dem Gipfel dieses Berges ist die steinerne Wohnung des *Tay tse* oder *Erstgebornen*[49]), wo auf einer Seite zwei Gemächer sind. Zehn Schritte vor der *Wohnung des Erstgebornen* ist ein Stein von grofsem Umfange, und man sagt, dafs der Erstgeborne sich darauf zu setzen pflegte. Der König O yo errichtete daselbst einen Thurm zur Erinnerung. Ein *Li* südlich von diesem

49) Diefs ist einer der vielen Namen Buddha's. Er war der Erstgeborne des Königs von *Magadha*, und ihm wäre das Reich zugefallen.

Thurme befindet sich die aus Gesträuch verfertigte Hütte des Erstgebornen. Ein *Li* fern von dem Thurme in nordöstlicher Richtung, funfzig Schritte unterhalb des Berges, befindet sich der Baum des Erstgebornen, *der Männer und Frauen umkreist*[50]), der heutigen Tages noch existirt. Die Brahmanen hieben mit Schwertern auf ihn ein[51]); es flofs Blut heraus, das die Erde benetzte; der Baum blieb unversehrt, und wo das Blut hinflofs, da ist jetzt eine Wasserquelle. Drei *Li* westlich von dem Gebäude ist der Ort, wo der Herrscher des Himmels, als Löwe wiedergeboren[52]), sich stolz auf dem Wege hinlagerte und an Allen Unheil verübte. Auf einem Steine sind Spuren seines Schwanzhaares und seiner Klauen, was jetzt noch gar deutlich und klar ist. Hier ist auch der Ort, wo O tscheou to ko und Men tse ihre Eltern verzehrten[53]). Zur Erinnerung an alle diese Begebenheiten ist hier ein Thurm errichtet.

In dem Berge war ehemals das Lager der fünfhundert *Arhan*. An den Orten, wo sie paarweise nach Norden und Süden gehend sich niederliefsen, sind nach einander grofse Tempel errichtet, worin zweihundert Priester leben. Nördlich von den Wasserquellen, da, wo der Erstgeborne afs, ist ebenfalls ein Tempel. Hier gehen die Esel beständig heerdenweise auf die Berge, um sich Nahrung zu suchen, und kehren von selbst, ohne dafs Menschen dabei sind, sie zu treiben, zurück.

Der König errichtete dem Uo po sien, oder dem unsterblichen Uo po, einen Tempel, worin sich dessen Bildnifs befindet, mit einem goldenen Vorhang versehen.

---

50) Ich vermuthe, dafs die im Texte cursiv gedruckten Worte den Namen des Baumes bilden.

51) Hier ist eine Spur von dem Kampfe der Brahmanen und Buddhisten. Man findet in den Chinesisch-Buddhistischen Werken sehr selten dieses Kampfes erwähnt.

52) Nämlich in einer der früheren Metempsychosen, ehe er Buddha ward.

53) Ich weifs nicht, auf welche Indische Legende hier angespielt seyn mag.

Seitwärts der kleinen Bergkette ist der *Po kien*-Tempel, den die Geister erbauet haben. Es leben darin achtzig Priester. Es wird erzählt, dafs die Geister, wenn die *Arhan* gegessen haben, kommen, (Alles) rein waschen, auskehren und das Holz (worauf die Priester beim Essen sitzen) wegtragen. Es kam eine aufserordentliche Menge gemeinen Volkes und *Bhikschu* in das Kloster, um die Schamanen der grofsen Dynastie Wei zu ehren. Die Reisenden haben allen Höflichkeitsregeln Genüge geleistet, sind dann aber wieder weggegangen, indem sie es für unschicklich hielten, länger zu verweilen.

Im mittleren Drittel des vierten Monats des ersten Jahres der Periode *Tsching kuang* (520 unserer Zeitrechnung) kamen sie nach dem Reiche *Kan to lo.* Das Land gleicht ganz dem des Königreiches *U tschang* oder *Udschdschayani.* Der ursprüngliche Name von *Kan to lo* ist *Nie po lo*, *Nepâla* oder *Nepal*[54]). Die *Ye ta* oder Geten[55]) haben dieses Reich unterjocht, und einen König, Li tschile mit Namen, eingesetzt, es zu regieren. Seit der Zeit seiner Regierung bis jetzt sind zwei Generationen verflossen. Dieser König ist von grausamer und wilder Gemüthsart; er tödtete Viele und glaubte nicht an die Lehre Buddha's; er verehrte vielmehr Dämonen und Geister. *Die Einwohner dieses Reiches waren aber alle von der Kaste*[56]) *der Brahmanen*, die sehr an der Religion Buddha's hingen, und ihre Freude daran hatten, die heiligen Schriften zu lesen. Als sie nun plötzlich einen solchen König bekamen, der so gottlos war, verliefsen sie sich auf ihre eigene Kraft und stritten an den Grenzen von *Ki bin* oder *Cophene*[57]). Seit-

54) Dieselbe Notiz über Nepal findet sich auch in den *Annalen der Dynastie Wei. Pe sse*, Buch 97. Bl. 18. v.

55) Matuanlins Artikel über die Geten ist sehr unbefriedigend, Rémusat hat ihn übersetzt. *Nouveaux Mélanges Asiatiques*, II. 240.

56) Ich halte dafür, dafs *Tschong* (7206 nach dem Wörterbuche des P. Basil) für Kaste steht. Den Chinesischen Reisenden konnte diese Fundamentaleinrichtung des Indischen Staates nicht entgehen.

57) Mag man *Ki bin* für *Cophene* oder *Cabul* erklären, so viel bleibt

dem sie die Waffen ergriffen haben, sind drei Jahre verflossen. Der König hat siebenhundert Elephanten, die zum Kampfe abgerichtet sind. Jeder Elephant trägt auf seinem Rücken zehn Männer, von denen ein jeder ein schneidendes Schwert in der Hand führt. Auch die Elephanten haben Schwerter in ihren Rüsseln, und so gehen Männer und Elephanten zusammen dem Feinde entgegen. Der König hält sich immer in den Gebirgen auf und kommt den ganzen Tag nicht heraus. Die Angesehenen und Vorsteher sind sehr geplagt, und das ganze Volk seufzt.

Song yun tse übergab das kaiserliche Ausschreiben; der König benahm sich aber auf eine wilde und ungesittete Weise, denn er empfing den Befehl sitzend. Song yun tse, als er sah, dafs er mit so entfernten Barbaren zu thun hatte, die nicht zur Ordnung zu bringen sind, ertrug den Stolz und Hochmuth dieses Fürsten, und wagte nicht, ihn zu tadeln. Der König sandte nach den Schamanen, um ihm Bericht zu erstatten. Er wendete sich zu Song yun tse und sprach: „Da ihr so viele Reiche durchwandert und so viele gefährliche Wege zurückgelegt habt, so müfst ihr wohl viel Herbes erduldet haben.“ Song yun tse erwiederte darauf: „Wir haben von unserm erhabenen Herrn, nach der höchsten Stufe sich sehnend, den Auftrag erhalten, in der Ferne heilige Schriften und Erklärungen darüber zu holen. Wenn auch der Weg noch so gefährlich ist, so wagen wir es doch nicht, uns über Müdigkeit zu beklagen. Der grofse König steht selbst auch an der Spitze seines dreifachen Heeres, mag diefs nun nahe oder fern vom Reiche seyn; er zieht durch Warm und Kalt, und dient (im Heere), wie der Gemeinste.“ Darauf sagte wiederum der König: „Demnach ist es wohl nicht anders möglich, als dafs sich die kleineren Reiche unterwerfen müssen. Ich schäme mich, da ich diefs von euch höre.“ Song yun tse, der, als er zuerst den König sah, ihn für einen solchen Barbaren hielt, dafs er keinen Tadel wagte, und dul-

immer sicher, dafs die Grenzen dieser Staaten damals ganz anders waren, als heutigen Tages.

dete, dafs er sitzend den kaiserlichen Befehl empfing, erkannte jetzt aus dem eigenen Geständnisse des Königs, dafs er ein menschliches Gemüth habe, und wagte es, ihn mit folgenden Worten zu tadeln: „Es giebt hohe und niedere Berge,“ sagte er, „es giebt kleine und grofse Flüsse; so sind auch die Menschen auf der Welt verschieden: es giebt edle und gemeine. Der König der *Geten* und der von *U tschang* haben beide mit Verneigungen den kaiserlichen Befehl empfangen. Warum hat der grofse König (von *Nepal)* allein sich nicht verneigt?“ Der König antwortete und sprach: „Wenn ich selbst den Herrn der Wei sehen würde, so würde ich mich verneigen; aber sein Schreiben lese ich sitzend. Und ist diefs wohl etwas Aufserordentliches? Wenn die Leute von ihren Eltern Briefe erhalten, lesen sie dieselben sitzend. Ich achte die grofsen Wei gleich Vater und Mutter, und lese deshalb ihre Briefe ebenfalls sitzend.“ Da dieses vernunftgemäfs und Nichts daran auszusetzen war, so mufste Song yun tse nachgeben. Die Reisenden wurden dann in ein Kloster geführt, wo es aber sehr sparsam herging.

Sie gingen fünf Tage nach Westen zu, und kamen an den Ort, wo der jetzt Regierende seinen Kopf zum Besten der Menschen hingab. Es befindet sich auf diesem Platze ein Thurm und ein Tempel, worin ungefähr zwanzig Priester leben. Sie gingen wiederum drei Tage nach Westen, und kamen an den grofsen Flufs *Tso to.* Auf dem westlichen Ufer des Flusses ist der Ort, wo der jetzt Regierende bewirkte, dafs der grofse Fisch *Mo kie* aus dem Flusse hervortauchte, mit dessen Fleisch er zwölf Jahre lang die Menschen ernährte. Zur Erinnerung an dieses Ereignifs ist daselbst ein Thurm errichtet, und auf den Steinen sind Fischschuppen abgebildet.

Die Reisenden gingen wiederum drei Tage gen Westen, und kamen nach der Stadt *Fo scha fo* (?). Das Wasser und mannichfache Quellen machen das Land fruchtbar. Die Stadtmauern sind hübsch und das Volk darin ist zahlreich. An den Grotten und Quellen schiefsen Bäume und Gesträuche üppig hervor. Das Land ist übrigens reich an Kostbar-

keiten, und die Sitten der Menschen sind gut und vortrefflich. Innerhalb und aufserhalb der Stadt sieht man allenthalben alte Tempel und berühmte Geistliche. Ihr Wandel zeugt von aufserordentlicher Tugend.

Ein *Li* nördlich von der Stadt ist der Tempel der *Weifsen-Elephanten-Halle*, worin Buddha verehrt wird. Alle Abbildungen sind von Stein und sehr hübsch gemacht. Die Statuen haben mehrere Köpfe, und der ganze Körper ist so mit Gold belegt, dafs das Auge geblendet wird. Vor dem Tempel sind mehrere weifse Elephanten und ein Baum. Dieser Baum war schon da, als der Tempel gebaut wurde. Seine Früchte und Blätter gleichen dem Brustbeerbaume (*Rhamnus jujuba*, Linn.); die Frucht fängt im dritten Wintermonat zu reifen an. Ein alter Mann äufserte, dafs, wenn dieser Baum zu Grunde gehe, auch die Lehre Buddha's zu Grunde gehen werde. Innerhalb des Tempels sieht man den Erstgebornen und die Gemahlin [58]) abgebildet. Man sieht auch die Abbildungen eines Kindes, eines bettelnden Weibes und eines Brahmanen Die Eingebornen können diese Abbildungen nicht ohne Mitleiden, und ohne still vor sich hin zu weinen, ansehen.

Die Reisenden gingen wieder einen Tag gen Westen, und kamen an den Ort, wo der jetzt Regierende seine Augen nahm und sie für die Menschen hingab. Es befindet sich daselbst auch ein Thurm, ein Tempel und ein Stein. Der Stein ist in dem Tempel, und darauf befindet sich ein Fufsstapfen des Kâsyapa-Buddha.

Song yun tse und Hoei seng gingen wiederum einen Tag gen Westen, stiegen in ein Schiff und setzten über ein tiefes Wasser, das ungefähr 300 Schritte breit war [59]). Sie wendeten sich dann südwestlich, legten einen Weg von 60 *Li* zurück, und kamen nach der Hauptstadt des Reiches *Kan to lo* oder *Nepal* [60]). Sieben *Li* östlich von der Stadt

---

58) Nämlich die Gemahlin des Schakiamuni.

59) Vielleicht die *Gogra*.

60) Sicherlich *Kâtmându* (27° 42' nördlicher Breite und 85° östlicher Länge von London), die jetzige Hauptstadt Nepals. Sie wird noch heu-

ist Tsin li — Buddha [61]). In den Denkwürdigkeiten, *Tao yo* oder *Heilkunde des Weges* genannt, heifst es: Vier *Li* östlich von der Stadt bei der eigentlichen Quelle befand sich der jetzt Regierende mit seinen Schülern zur Zeit, als er dieses Land besuchte, um es zu erneuern. Er zeigte nach dem Osten der Stadt und sagte: Ist eine Zeit von drei Jahrhunderten verflossen nach meinem Eingange in das Nirwâna, so wird dieses Königreich einen König bekommen, Kia ni se kia mit Namen, der an diesem Orte eine Bildsäule des Buddha aufrichten wird. Nachdem Buddha drei Jahrhunderte [62]) in das Nirwâna eingegangen war, erschien wirklich ein König gleichen Namens, der lustwandelnd östlich vor die Stadt hinausging, vier Jünglinge sah mit einer Masse von Kühen, deren Koth einen Thurm bildete, drei *Scha* (oder Zoll) hoch; plötzlich verschwanden sie aber. In derselben *Heilkunde des Weges* heifst es: Die Jünglinge, die in dem Leeren [63]) waren, wendeten sich zu dem Könige und sagten Gebete oder Sprüche her. Der König erstaunte über diese Jünglinge, und errichtete dann einen Thurm zur Erinnerung an diese Begebenheit.

Es folgen im Texte noch mehrere Buddhistische Legenden, die Yang hiuen, der Compilator der *Beschreibung der Tempel zu Lo yang*, aus den ausführlichen Berichten des Hoei seng und Song yun tse, dessen Bericht, wie wir alsbald sehen werden, *Heilkunde des Weges* überschrieben ist, entnommen hat. Wir hielten es nicht vonnöthen, alle diese Legenden, die denen der *Acta Sanctorum* nicht nachstehen, wörtlich zu übersetzen [64]). Die Mönche des äufsersten Ostens von Asien waren nicht weniger leichtgläubig und erfindungs-

---

tigen Tages von den Bergbewohnern *Kâthipur* genannt, wovon *Kan to lo* eine ziemlich genügende Chinesische Umschreibung ist.

61) Wahrscheinlich eine der vielen Incarnationen.

62) Demnach hatte sich Nepal schon im siebenten Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung zum Buddhismus bekehrt.

63) Nämlich in dem leeren Raume der Buddhisten, von dem wir in der 16ten Anmerkung schon gesprochen haben.

64) Wir haben uns auch schon in dem Vorhergehenden die Erlaubnifs genommen, einige Legenden zu überschlagen.

reich, als diejenigen des Westens. Yang hiuen bemerkt am Ende seines Auszugs aus dem schriftlichen Berichte unserer Reisenden, dafs Hoei seng volle zwei Jahre in dem Königreiche *U tschang* sich aufgehalten, und die Sitten und Gewohnheiten der verschiedenen westlichen Barbaren, die in der Hauptsache sich sehr ähnlich sind, genau erkannt und verzeichnet habe. Hoei seng verweilte nämlich in dem Königreiche *U tschang* bis zum zweiten Monat des zweiten Jahres der Periode *Tsing kuang* (521 unserer Zeitrechnung). Yang hiuen hat den Reisebericht des Hoei seng kritisch untersucht, und das darin Fehlende aus dem Werke des Song yun tse, *Heilkunde des Weges* überschrieben, ergänzt.

III.

Der Sabellianismus

in seiner ursprünglichen Bedeutung.

Von

D. Lobegott Lange,

Professor an der Universität zu Jena.

Wenn ich wiederum einen Gegenstand zur Sprache bringe, den ich bereits in den beiden, früher in dieser Zeitschrift [1]) von mir mitgetheilten Abhandlungen im Allgemeinen berührt, in meiner Schrift aber: *Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der Nicänischen Synode*, auf eine für den Zweck *dieser* Monographie zur Begründung eines sichern Resultates hinreichend ausführliche Weise erörtert zu haben glaubte: so geschieht diess deswegen, weil ich aus Liebe zur Wahrheit aufrichtig wünsche, die von mir entwickelten Ansichten über die Unitarier des zweiten und dritten Jahrhunderts immer unbefangener geprüft, so wie immer mehr geläutert und verbessert zu sehen, damit die seit so langer Zeit gegen diese sogenannten Ketzer genährten Vorurtheile endlich beseitiget werden. Wiederholungen waren in diesem Aufsatze hier und da unvermeidlich, um das Resultat desto augenfälliger darzustellen.

Es ist keinesweges gleichgültig, noch von bloss wissenschaftlichem Interesse, wie wir in unserer Evangelischen Kirche über gewisse Thatsachen, Lehren und Einrichtungen der Christlichen Kirche in den ersten Jahrhunderten urtheilen. Unsere Kirche hat zwar die heilige Schrift als oberste Norm

1) 2. B. 2. St. S. 17 ff. und 3. B. 1. St. S. 69 ff.

des Christlichen Glaubens und Lebens angenommen, dabei aber auch das Beispiel der ältesten Kirche immer in so weit als Muster angesehen, als dasselbe mit der heiligen Schrift übereinstimmt, und geschichtlich zur Vertheidigung der reinen Schriftlehre gegen die Grundsätze der Katholischen Kirche benutzt werden kann. Das höchste und damals zeitgemäfse Verdienst unserer Reformatoren bestand darin, die Gewalt der Hierarchie, der stellvertretenden Priesterherrschaft, zu brechen, und die Seligkeit der Christen nicht von dieser, sondern von dem *Glauben nach dem Evangelium* abhängig zu machen. Dieses Werk ist ihnen gelungen, und es wäre ungerecht, dieses ihr Verdienst deshalb schmälern zu wollen, weil es ihnen nach dem Kreise ihrer Erkenntnisse, so wie nach den nächsten Bedürfnissen ihrer Zeit noch nicht möglich war, nach Aufhebung des Princips der Hierarchie auch alle Consequenzen abzuschneiden, welche in und mit der Hierarchie seit den ersten Jahrhunderten geltend geworden waren. Unsere Deutsch-Evangelische Kirche hat sich seit jener Zeit kräftig herausgebildet; sie ist zwar dadurch in unsern Tagen in eine Krisis gerathen, welche bedenkliche Folgen befürchten liefs: allein *noch waltet der Herr über derselben*. Das Gebäude mufs vollendet werden, dessen Grundstein die Reformatoren gelegt haben; es kann und wird aber nur dadurch vollendet werden, dafs wir alle jene Consequenzen abschneiden, in dogmatischer, geschichtlicher und äufserlich kirchlicher Hinsicht, welche aus der Hierarchie in die Evangelische Kirche noch herübergekommen sind.

Hier fassen wir zunächst die Consequenzen in *geschichtlicher* Hinsicht ins Auge. Die hierarchische Kirche hat seit ihrer ersten Entwickelung am Schlusse des zweiten Jahrhunderts einen Lehrbegriff des Christlichen Glaubens als den allein rechtgläubigen und seligmachenden festgestellt, den sie schon damals durch die Tradition zu stützen suchte; sie hat Männer, welche diesem Lehrbegriffe widersprachen, darum allein für verdammte Ketzer und ihre Lehren für Irrlehren erklärt. Unsere Kirche hat die Hierarchie verworfen: demnach verliert auch Beides, sowohl jener Lehrbe-

griff, als dieses Urtheil an sich, seine Gültigkeit, und in einer ächt Evangelischen Kirchengeschichte darf nicht mehr von Ketzern an sich, sondern nur im Verhältnisse zur Hierarchie die Rede seyn, d. h. wir dürfen keine der früheren Parteien deshalb für ketzerisch und irrgläubig erklären, weil sie in der hierarchischen Kirche dafür erklärt worden sind. Wie könnten wir das Urtheil der Bischöfe und Kirchenversammlungen über diese für competent anerkennen, ohne zugleich consequenter Weise zugestehen zu müssen, dafs das Verdammungsurtheil derselben Kirche auch über den Lehrbegriff unserer Evangelischen Kirche als untrüglich anzuerkennen sey? In der That, es ist unbegreiflich, wie man das *Nicänische* Glaubensbekenntnifs, im Gegensatze gegen den *Monarchianismus*, *Arianismus* u. s. w., für untrügliche Evangelische Glaubenslehre noch von so manchen Seiten her in unserer Kirche ausgeben, und doch die Bestimmungen der Synode zu *Trident* verwerfen kann.

Ich habe hierüber bereits in der *zweiten* von mir in dieser Zeitschrift mitgetheilten Abhandlung (*über die Lehre der Unitarier vom heiligen Geiste*)[2]) kürzlich gesprochen, und es bedurfte für gegenwärtigen Aufsatz einer Wiederholung dieses kirchengeschichtlichen Grundsatzes, da es noch so manche Theologen in unserer Kirche giebt, welche die Wahrheit und Wichtigkeit desselben verkennen. Leider aber haben wir es gerade der Verkennung dieses so einleuchtenden Grundsatzes zuzuschreiben, dafs Geschichte und Lehrbegriff der sogenannten Ketzer bei Weitem noch nicht so beleuchtet sind, als man es in unserer Kirche erwarten sollte: denn schon bei den Namen Gnostiker, Sabellianer, Arianer u. s. w. meint man an Ketzer denken und in ihren Lehren schrift- und vernunftwidrigen Irrthum voraussetzen zu müssen. Möge diefs Letztere auch wirklich der Fall seyn, so mufs doch jenes Vorurtheil schwinden, damit es der unbefangenen Auffassung und Darstellung ihrer Geschichte und Lehre keinen Eintrag thue.

---

2) 3. B. 1. St.

Diesem Grundsatze gemäfs finde ich mich veranlafst, den *Lehrbegriff des Sabellius* aufs Neue einer sorgfältigen Untersuchung zu unterwerfen, theils um die in meiner Geschichte der Unitarier gegebenen Resultate weiter zu begründen, theils um dagegen erhobene Bedenklichkeiten, wo möglich für immer zu beseitigen. Um den angegebenen Zweck zu erreichen, scheint es rathsam und nothwendig, die Untersuchung über den Lehrbegriff des Sabellius von einer Seite zu beginnen, an welche man seither nur selten gedacht, und auf die ich in dieser Zeitschrift (B. 2. St. 2. S. 37 fg. 40 fg.) zuerst aufmerksam gemacht habe.

Allgemeiner Standpunct.

Bei der Mangelhaftigkeit und Einseitigkeit der uns über die Lehren der sogenannten Ketzerparteien zugekommenen Nachrichten ist es oft nothwendig, bevor man diesen Nachrichten selbst unbedingten Glauben schenkt, mehrere andere Umstände zu berücksichtigen, welche zur Beleuchtung derselben führen können. Hieher rechnen wir 1. die Beachtung dessen, was die mehr referirenden als polemisirenden Väter über das Verhältnifs eines Lehrbegriffs zu anderen ähnlichen im Allgemeinen berichten; 2. die Beachtung der äufseren kirchlichen Verhältnisse, unter denen gewisse Häresiarchen als Bischöfe oder Presbyteren standen.

Was den *ersten* Punct betrifft, so habe ich bereits a. a. O. bemerkt, dafs in diesem Falle die Analogie der verwandten Systeme, bei der Mangelhaftigkeit und den Widersprüchen der Quellenangaben, von hoher Wichtigkeit ist, um einen sicheren Grund zu gewinnen. Etwas Anderes ist es, wie wir später zeigen werden, wenn die polemisirenden Väter häretische Meinungen im Principe ganz verschieden denkender Männer (z. B. Gnostiker und Monarchianer, Arianer und Sabellianer, Manichäer und Sabellianer) neben einander stellen. Diese Analogie gründet sich blofs auf gehässige Consequenzmacherei, und berechtiget zu keinen Folgerungen, wie ja deutlich daraus erhellt, dafs Athanasius den Arius

und Sabellius neben einander stellt, während Arius dasselbe bei seinen Gegnern that. Wenn aber die alten Häresiologen da, wo sie mehr aus früheren Berichten referiren, als polemisiren, die genaue Verwandtschaft zweier oder mehrerer Lehrbegriffe anerkennen, und eine solche Verwandtschaft, theils durch anderweitige geschichtliche Gründe, theils dem gemeinschaftlichen Principe zufolge, schon an sich höchst wahrscheinlich ist: so dürfen wir diese Analogie zur vorläufigen Bestimmung eines Lehrbegriffs durchaus nicht übersehen. Wenden wir dieses Gesetz bei dem *Sabellianismus* an.

Fast alle der alten Häresiologen berichten, dafs zwischen dem Lehrbegriffe des Noetus und Sabellius die innigste Verwandtschaft Statt gefunden habe. Sie hatten, wie aus ihren Berichten erhellt, theils eigene Schriften und Erklärungen dieser sogenannten Ketzer vor sich, theils die Berichte und Erklärungen der ursprünglichen Gegner derselben, und mochten diese letzteren auch nicht immer so glücklich seyn, den wahren Inhalt eines entgegengesetzten Lehrbegriffs richtig zu fassen, und durch das Interesse der Hierarchie bewogen werden, sich absichtliche Mifsdeutungen desselben zu erlauben: so müssen sie dessen ungeachtet hinreichenden Grund gehabt haben, wesentliche Verwandtschaft anzuerkennen. Epiphanius z. B. beruft sich oft auf die eigenen Worte des Sabellius und führt die Schriftstellen an, wodurch die Sabellianer ihre Meinungen bewiesen; bei dem Noetus geschieht dasselbe. Er mufste demnach ältere Berichte vor sich haben, wahrscheinlich, wie sich aus den offenbaren Verdrehungen, aus den innern Widersprüchen in vielen einzelnen Angaben ergiebt, aus den Händen der Gegner. Gleich Anfangs aber sagt er in seinem Artikel über Sabellius[3]), dafs derselbe, nur einiges Wenige ausgenommen, ganz übereinstimmend mit den Noetianern gelehrt habe. Philastrius[4]) läfst den Sabellius nach den Noetianern folgen, und weifs näher an-

3) *Haer.* Opp. T. I. p. 513.

4) *de haeres.* 53. 54.

angeben: *Sabellius, post istum de Lybia discipulus ejus, similitudinem sui doctoris itidem secutus est et errorem, unde et Sabelliani postea sunt appellati*; Augustin[5]) aber spricht seine Verwunderung wiederholt darüber aus, dafs Epiphanius zwei Secten aus den Noetianern und Sabellianern gemacht habe, da der Unterschied gewifs nicht in den Lehren, sondern nur in den Namen zu suchen sey; der Name Sabellianer sey durch den Ruf des Sabellius gebräuchlicher geworden, als der der Noetianer. *Qua causa*, heifst es, *duas haereses Epiphanius computet, nescio, cum fieri potuisse videamus, ut fuerit Sabellius iste famosior, et ideo ex illo celebrius haec haeresis nomen acceperit. Noetiani enim difficillime ab aliquo sciuntur; Sabelliani autem sunt in ore multorum.* Doch fällt schon der Widerspruch in den Angaben des Epiphanius, dafs Sabellius gelehrt haben solle, der Vater habe nicht gelitten, da man sonst wisse, die Sabellianer seyen Patripassianer, anderwärts aber, Vater, Sohn und Geist seyen ein und derselbe Gott, — dem Augustin selbst auf. Man hat diese Gleichstellung der Noetianer und Sabellianer, als seyen sie nur dem Namen nach unterschieden, deswegen verwerfen wollen, weil die angegebenen Zeugnisse von Schriftstellern herrührten, die viel zu spät lebten, um mehr als Muthmafsung aufzustellen. Allein bedenken wir, dafs Epiphanius bestimmte Nachrichten über den Lehrbegriff beider Parteien vor sich hatte, weil er ja sonst nicht hätte sagen können, sie stimmten im Wesentlichen, einige Kleinigkeiten abgerechnet, überein, und dafs schon Augustin sich über die Zweideutigkeit in dessen Angaben beklagt, die er mit dem *studium brevitatis* zu entschuldigen sucht; rechnen wir noch hinzu, dafs uns ältere, blofs referirende Berichte über Sabellius und Noetus fehlen: so läfst sich gegen ein solches Zeugnifs, wie das des Epiphanius ist, Nichts einwenden, selbst wenn es aus noch späterer Zeit herrühren sollte. Und aus diesem Zeugnisse ziehen wir das Resultat, dafs zwischen dem Lehrbegriffe des Noetus und des Sa-

---

5) *Haer.* 41.

bellius die innigste Verwandtschaft Statt gefunden haben müsse.

Eine gleiche Verwandtschaft erkennen nun die Häresiologen auch zwischen Sabellius, Paulus von Samosata, Noetus, Artemon und Theodotus; zwischen Paulus, Noetus und Sabellius derselbe Epiphanius[6]), zwischen den genannten Männern insgesammt Theodoret in einem wesentlichen Lehrsatze [7]), wenn er sagt, und zwar im Gegensatze gegen die Lehre der Gnostiker: *Ἀρτέμων καὶ Θεόδοτος, καὶ Σαβέλλιος, καὶ Παῦλος ὁ Σαμοσατεύς, καὶ Μάρκελλος καὶ Φωτεινὸς εἰς τὴν ἐναντίαν ἐκ διαμέτρου βλασφημίαν κατέπεσον· ἄνθρωπον γὰρ μόνον κηρύττουσι τὸν Χριστόν, τὴν δὲ πρὸ τῶν αἰώνων ὑπάρχουσαν ἀρνοῦνται θεότητα.* Diese so entschiedene Erklärung desselben Theodoret, der in seinen *haeret. fabul.* II. 9. die Lehre des Sabellius von Gott, dem Vater und dem Sohne ganz anders darstellt, ist äufserst wichtig, die Theologie und Christologie des Sabellius richtig zu erkennen, und die Verdrehungen, die sie sich unter den Händen seiner Gegner gefallen lassen mufste, auszuscheiden. Von Artemon, Theodotus, Paulus von Samosata wissen wir ganz bestimmt, dafs sie Christo nur eine menschliche Natur zuschrieben, und seine Präexistenz als Gott oder als Gott-Logos leugneten. Dasselbe wird hier von Theodoret dem Sabellius beigelegt, und wir schliefsen daraus, dafs, da diese Lehrbestimmungen gleichsam den Mittelpunct des Lehrbegriffs der Sabellianer bilden, die Analogie dieser Systeme uns in der Aufhellung des denselben sonst zugeeigneten Irrthümer leiten müsse.

Ein zweiter Punct, den wir vorläufig berücksichtigen müssen, betrifft die Beachtung der äufseren kirchlichen Verhältnisse, unter denen Sabellius als Bischof oder Presbyter nebst seinen Anhängern stand. Nach der Erzählung des Athanasius[8]) erfuhr den Bischof Dionysius von

6) L. c. p. 608.

7) T. IV. p. 52.

8) *de sent. Dionys.* Opp. T. I. p. 246. 252.

Alexandrien, dafs in der Pentapolis mehrere Bischöfe mit dem Sabellius übereinstimmten, und dafs ihre Lehre schon so weit um sich gegriffen habe, dafs in den Kirchen der Sohn Gottes beinahe gar nicht mehr gepredigt werde. (Diese letztere Beschuldigung ist offenbar eine boshafte Verleumdung; denn wir wissen, dafs die Sabellianer an den Sohn Gottes wirklich glaubten, und alle diejenigen verdammten, welche die Existenz des Sohnes Gottes leugneten.) Da ihm nun die oberbischöfliche Aufsicht über jene Kirchen zukam, so hielt er sich für verpflichtet, die Bischöfe zu ermahnen, jene falsche Lehre aufzugeben. Sie gehorchten jedoch nicht, sondern fuhren, um in der Sprache des orthodoxen Eiferers zu reden, nur um so unverschämter in ihrer Gottlosigkeit fort. Darauf schrieb Dionysius Briefe an die Bischöfe Ammonius und Euphranor gegen die Ketzerei des Sabellius; er hatte aber selbst das Unglück, von mehreren seiner befreundeten Collegen wegen der in diesen Briefen ausgesprochenen Lehre vom Sohne Gottes und seinem Verhältnisse zu dem Vater mifsverstanden, und wegen des etwanigen Irrthums bei dem Römischen Bischof Dionysius angeklagt zu werden. Der Alexandriner hielt es daher für nothwendig, in zwei Schriften: der *Apologie* und dem *Elenchus*, sich zu vertheidigen.

Diese kurze Erzählung giebt, im Lichte der Geschichte der Hierarchie betrachtet, Veranlassung zu den folgereichsten Bemerkungen, um für die Auffassung und Darstellung des Sabellianismus den wahren historischen Standpunct zu gewinnen. Seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts hatte sich die Gesellschaftsverfassung der Christen schon unter der Leitung der Presbyterien und an ihrer Spitze der Bischöfe so ziemlich ausgebildet. Die Gemeinden schlossen sich an einander durch den Verband ihrer Bischöfe, und die Einheit der bischöflichen Gewalt wurde erhalten durch die feierliche Ordination, so wie durch die Zusendung von Gemeinschaftsbriefen, verbunden mit dem von der Gesammtheit angenommenen Glaubensbekenntnisse [9]), und endlich durch

9) Siehe Bingham, *Orig. eccles.* I. p. 170 sq.

die Synoden. Unter den Bischöfen selbst gab es aber schon mehrere, denen ein Vorrang, so wie eine Aufsicht über gewisse Sprengel zugestanden wurde. Theils waren es solche bischöfliche Sitze, welche von den Aposteln gestiftet seyn sollten, theils befanden sie sich an solchen Orten, welche in politischer Hinsicht wichtig waren, besonders zu gemeinschaftlichen Berathungen. Obschon eigentlich die bischöfliche Gewalt, wie der Rock Jesu, eine ungetheilte seyn sollte, so hatten diese Sitze sich doch eine Art von Primat frühzeitig angeeignet, und schon die *Canones Apostolici* verordnen im 27. Canon, dafs die einzelnen Bischöfe der Meinung desjenigen zu folgen gehalten seyn sollen, welcher der Erste oder das Haupt sey, dieser dagegen der Meinung der Gesammtheit. Unter allen diesen Bischöfen wufsten und suchten die Römischen, vermöge der ihnen als Nachfolgern des Paulus und Petrus zugestandenen *potior principalitas*, einen solchen Primat schon seit dem Schlusse des zweiten Jahrhunderts geltend zu machen. Beleuchten wir nach diesen Bemerkungen die Erzählung des Athanasius.

Wenn wir erfahren, dafs mehrere Bischöfe der Pentapolis den Lehrbegriff des Sabellius in ihren Gemeinden predigten, und dafs sie deshalb von ihrem Vorgesetzten, dem Bischof von Alexandrien, wegen ketzerischer Lehre gewarnt wurden, Dionysius selbst aber, wegen des im Gegensatze gegen diese angebliche Ketzerei der Sabellianer in seinem Schreiben ausgesprochenen Lehrsatzes, von mehreren Aegyptischen, ihm befreundeten Bischöfen irrgläubiger Lehren beschuldiget und sogar vor dem Römischen Bischof angeklagt wird: so müssen wir uns ganz in jene Zeit zurückdenken, in der sich an der Hand der Hierarchie die Dogmen entwickelten. Fürs Erste standen jene Sabellianisch gesinnten Bischöfe unter der Oberaufsicht des Stuhles von Alexandrien; ihre Ordination war demnach unter der Leitung desselben erfolgt, und das Glaubensbekenntnifs, zu dem sie sich bei dieser Gelegenheit verpflichtet, und das sie nach derselben sammt den Gemeinschaftsbriefen zum Zeichen der Rechtgläubigkeit an die auswärtigen Bischöfe geschickt hatten, mufste mit dem des damaligen Bischofs

von Alexandrien, wie auch der übrigen Standesgenossen, übereingestimmt haben. Ferner ergiebt sich aus dem Benehmen der Aegyptischen Bischöfe, welche sich wegen der in dem Schreiben des Dionysius an die Sabellianisch gesinnten Bischöfe enthaltenen Irrlehren an den Römischen Stuhl wendeten, dafs die von Dionysius aufgestellten Lehrbestimmungen eben so wenig mit ihrem bisherigen Glaubensbekenntnisse übereinstimmten, als diefs mit den Lehren der Sabellianisch gesinnten Bischöfe nach dem Urtheile des Alexandriners der Fall war. Wir sehen daraus, wie sich Bischöfe gegen Bischöfe verketzerten, nicht gerade darum, weil von diesem oder jenem ein ganz neuer Lehrbegriff aufgestellt worden, was nicht leicht unter den im hierarchischen Verbande stehenden, durch die Ordination zu einem gemeinschaftlichen Glaubensbekenntnisse verpflichteten Klerikern möglich war, sondern weil sie sich in einzelnen streitig gewordenen, noch nicht scharf genug begrenzten Lehrsätzen entweder bestimmtere Erklärungen erlaubt, oder dergleichen von Andern bereits aufgestellte und von einer Mehrzahl angenommene Lehrbestimmungen nicht gebilligt hatten, ja vielleicht mit denselben gar nicht bekannt geworden waren. Das Urtheil, welches die befreundeten Bischöfe über die in dem Briefe des Dionysius von Alexandrien befindlichen Meinungen aussprachen, so wie die höhere Entscheidung des Römischen Bischofs Dionysius geben hiervon den deutlichsten Beweis. Gesetzt nun, der Alexandriner hätte nicht sonst in grofsem Ansehen wegen seiner Rechtgläubigkeit gestanden, oder nicht durch seinen *Elenchus* und seine *Apologie* die Verwürfe der Irrlehre und ketzerischen Meinungen abzuwehren gewufst: so war es sehr leicht möglich, dafs ihn dasselbe Schicksal traf, welches er selbst dem Sabellius, dem Paulus von Samosata und Andern bereitet hatte.

In demselben Verhältnisse nun, in welchem hier die Aegyptischen Bischöfe zu ihrem Oberbischof standen, und hinwiederum dieser zu dem Römischen erscheint; standen zuverlässig die nach der Erkundigung des Dionysius des Sabellianismus verdächtigen Bischöfe in der Pentapolis. Aus

ihrer hartnäckigen Weigerung, ihre seitherigen Lehren aufzugeben, ersieht man, dafs sie diese Lehren für eben so rechtgläubig hielten, als die Lehrbestimmungen, welche ihnen Dionysius aufdringen wollte. Und aus welchem Grunde möchte diese hartnäckige Weigerung hervorgehen? Gewifs aus keinem andern, als der war, welcher die Aegyptischen Bischöfe, wie den Dionysius von Rom, bewogen hatte, gegen die Lehre des Alexandriners zu protestiren: sie fanden, dafs diese Lehre von ihrem seitherigen Lehrbegriffe, zu dem sie sich bei ihrer Einweihung verpflichtet hatten, abweiche. Fragen wir nun, ohne noch Rücksicht zu nehmen auf das, was die Häresiologen über den Lehrbegriff des Sabellius berichten, worin jene Abweichungen von dem herkömmlichen Lehrbegriffe bestanden haben mögen: so geben uns die Beschuldigungen, welche Dionysius den Sabellianisch gesinnten Bischöfen im Allgemeinen macht, vorläufigen Aufschlufs. Dionysius war, wie Athanasius erzählt, zunächst besorgt, dafs der Sohn Gottes in jenen Gemeinden fast gar nicht mehr gepredigt werde; die muthmafsliche Irrlehre der Sabellianer betraf also hauptsächlich die *Lehre vom Sohne Gottes*. Ferner giebt Athanasius den Inhalt und Zweck jenes Briefes dahin an: Dionysius habe τὰ ἀνθρώπινα τοῦ σωτῆρος, d. h. Alles, was sich auf die Menschwerdung des Heilandes bezog, sowohl hinsichtlich seiner Natur als seines Werkes, nach den Evangelien aus einander gesetzt, damit jene Irrlehrer, welche den Sohn leugneten und die ἀνθρώπινα desselben dem Vater beilegten, überzeugt würden, dafs nicht der Vater, sondern der Sohn für uns Mensch geworden sey, dafs also der Vater nicht der Sohn sey; dafür habe er sie übrigens nach und auch zu der Erkenntnifs des Vaters und der Gottheit des Sohnes führen wollen. Auch Eusebius [10] theilt als wesentlichen Inhalt jener Briefe mit den eigenen Worten des Dionysius mit, dafs sie sich auf das gottlose Dogma der Sabellianer bezogen hätten von Gott, dem Vater unsers Herrn Jesu Christi, von dem eingebornen

10) *Hist. eccl.* VII. 6.

Sohne desselben, dem Erstgebornen der ganzen Schöpfung, dem menschgewordenen Logos, und von dem heiligen Geiste. Wenn wir demnach lesen, dafs Dionysius die Sabellianer habe davon überzeugen wollen, dafs der Sohn Gott sey, da diese den Sohn geleugnet und τὰ ἀνθρώπινα desselben dem Vater beigelegt hätten: so folgt daraus, dafs diese nicht den Sohn als solchen leugneten, eben so wenig τὰ ἀνθρώπινα desselben, dafs sie nur leugneten, *der Sohn sey Gott.* — Diefs berechtiget uns zu dem Schlusse, dafs die angeblich Sabellianisch gesinnten Bischöfe nach ihrem seitherigen Lehrbegriffe, zu dem sie als Bischöfe verpflichtet worden waren, die Lehre, *dafs der Sohn Gott sey*, für eine neue, von ihrem Glaubensbekenntnisse abweichende Lehre hielten, und sich ihrer Annahme so hartnäckig widersetzten. Und nun gewinnt (wie wir bereits in unserer früheren Abhandlung 2. B. 2. St. S. 42 bemerkt haben) das Verhältnifs des angeblich Sabellianischen Lehrbegriffs zu dem des Dionysius ein ganz anderes Licht, wenn wir uns erinnern, dafs es wirklich in jener Zeit ein allgemein verbreitetes und frühzeitig für Apostelisch gehaltenes Glaubensbekenntnifs gab, in welchem noch keine Spur der Lehre von der Gottheit Christi enthalten ist. Dieses Glaubensbekenntnifs wurde späterhin, in wenig veränderter Gestalt, als *Symbolum Apostolicum* von der ganzen Kirche angenommen, und hat selbst in unserer Evangelischen Kirche symbolisches Ansehen behalten. Schon Tertullian[11]) stellt eine solche Glaubensregel als die *einzige, unabänderliche und unverbesserliche* auf. *Regula fidei*, sagt er, *una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium eius Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem.* In dieser Glaubensregel ist deutlich ausgesprochen, dafs nur ein einiger Gott sey, der Schöpfer der Welt, und Jesus Christus

11) *de virgin. veland.* c. 1.

wird nicht als Gott-Sohn, oder als der Logos-Gott, sondern als der Sohn dieses einigen Gottes bezeichnet. Welche Wichtigkeit aber man diesem Glaubensbekenntnisse beilegte, sieht man daraus, dafs Tertullian dasselbe *immobile et irreformabile* nennt, und wie allgemein verbreitet diese oder dem ähnliche Formeln waren, erhellt daraus, dafs noch in dem *Symbolum Apostolicum*, als es später die Sanction der ganzen Kirche erhielt, nur die einfachen Grundartikel: *Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terrae,* und: *Credo in Jesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum*, wiederholt wurden, ohne dafs darin die mindeste Hindeutung auf die Lehre von der Gottheit Christi, von der Menschwerdung des Logos-Gottes, angetroffen wird.

Da diese oder ähnliche Glaubensregeln ein so grofses Ansehen in den ersten Jahrhunderten behaupteten, so dürfen wir mit Grunde voraussetzen, dafs jene angeblich Sabellianisch gesinnten Bischöfe in der Pentapolis auf eine solche Formel bei ihrer Ordination verpflichtet worden waren. Sie hielten sich an den in derselben ausgesprochenen Lehrbegriff, und konnten sich nicht entschliefsen, die Lehre von dem *menschgewordenen Logos-Gott*, oder, wie Dionysius bei Eusebius a. a. O. sich kürzlich ausspricht, *περὶ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ, τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος λόγου*, anzunehmen. Wäre das Princip ihres Lehrbegriffs, wäre der Grund, warum sie dem Dionysius widersprachen, ein anderes gewesen; hätten sie eine *Emanation* des Gott-Sohnes und Geistes aus dem Vater angenommen, oder die persönliche Subsistenz des Sohnes Gottes als solchen geleugnet: so würde Dionysius ganz anders gegen sie argumentirt haben. Und so wird schon aus dem hierarchischen Gesichtspuncte, wenn wir daneben auf den Umstand Rücksicht nehmen, dafs Sabellius im Wesentlichen mit Paulus von Samosata, Noetus, Theodotus u. s. w. übereinstimmend gelehrt haben soll, der Sabellianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung in einem ganz andern Lichte erscheinen.

Berücksichtigen wir nämlich nunmehr jenen Umstand, so treten auch bei Noetus, Paulus, Theodotus und

den übrigen Unitariern in dem Verhältnisse zu ihren Gegnern ganz dieselben Erscheinungen ein. Sie mufsten sich Schuld geben lassen, dafs sie Jesum Christum verleugneten, dafs sie behaupteten, der Vater habe gelitten, Vater und Sohn seyen *eine* Hypostase u. s. w.; und doch läfst sich, wie wir bereits in der *Geschichte der Unitarier* gezeigt haben, auf das Evidenteste darthun, dafs alle diese Beschuldigungen nur aus der Consequenzmacherei ihrer Gegner, der Hierarchen, als Vertheidiger des von der Mehrzahl der Bischöfe schon angenommenen und für einzig rechtgläubig gehaltenen Dogma's vom Logos-Gott, hervorgehen konnten. Wer in unserer Kirche, und zwar in unserer Zeit, jene Hierarchen in Schutz nehmen, und sie von der Beschuldigung der Consequenzmacherei freisprechen wollte, würde sich ganz vergeblich bemühen; er würde nur beweisen, wie wenig er aus der Geschichte der Kirche im Verlaufe so vieler Jahrhunderte Geist und Wesen der bischöflichen Hierarchie, der kirchlichen Infallibilität und der unchristlichsten Ketzermacherei kennen gelernt habe. Dieser Geist aber entfaltete sich damals im zweiten und dritten Jahrhunderte, mit ihm auch schon jene gehässige Consequenzmacherei, die nothwendig da eintreten mufs, wo nicht Prüfung und Erkenntnifs der Gründe, sondern äufsere Autorität und Herkommen über die Wahrheit einer Lehre zu entscheiden haben. Ist die Wahrheit wirklich durch Gründe nicht zu widerlegen, so werden Consequenzen daraus hergeleitet, und diese sollen nun das Verderbliche und Irrige der Wahrheit selbst darthun. Alle infallible oder sich unverbesserlich wähnende Glaubensrichter beweisen diefs. Beschuldigen nicht noch heutigen Tages ächt Römisch-Katholische Zeloten unsere Evangelische Kirche, wie einst deren Stifter, dafs sie auf dem Principe der Revolution beruhe? Reden nicht selbst in unserer Kirche jene blinden Eiferer für das unbedingte Ansehen unserer symbolischen Bücher dieselbe verleumderische Sprache, wenn sie den Rationalismus als das Princip der Verleugnung des Christenthums, des Verrathes an der Evangelischen Wahrheit, der Revolution, des Aufruhrs gegen göttliche und menschliche Ordnung ver-

schreien? Was sich aber später in der Hierarchie der Katholischen Kirche so offenkundig zeigt, z. B. zur Zeit der Reformation, davon finden wir die ersten Spuren schon in jener frühern Zeit. Was den, jenen mit den Sabellianern übereinstimmenden Parteien vorgeworfenen *Patripassianismus* betrifft, der auch wirklich den Sabellianern von Einigen Schuld gegeben wurde, so haben schon frühere kritische Kirchenhistoriker anerkannt, dafs er nur aus Mifsverständnifs der wahren Ansicht jener Parteien hervorgegangen seyn könne; und es kann schon deshalb nicht als gewagt erscheinen, wenn wir nunmehr weiter gehen, und behaupten, dafs der jenen Parteien vorgeworfene Irrthum; Vater und Sohn seyen *eine* Hypostase, worauf sich die zweite Beschuldigung eigentlich gründete, dafs der Vater selbst gelitten habe, auf blofser Consequenzmacherei beruhe: eine Consequenzmacherei, in welche die dogmatische Befangenheit der Gegner unvermeidlich gerathen mufste, welche die Lehre der Sabellianer von Vater und Sohn nicht aus dem Standpuncte dieser selbst, sondern aus ihrem eigenen auffafste und beurtheilte. Schon aus dem, was Athanasius aus den Briefen des Dionysius mittheilt, geht diefs deutlich hervor. Derselbe Dionysius, welcher den Sabellianern vorgeworfen hatte, sie leugneten den Sohn (τολμηρότερον τὸν υἱὸν ἠρνοῦντο), setzt gleich hinzu, sie hätten τὰ ἀνθρώπινα τοῦ υἱοῦ dem Vater beigelegt. Thaten sie diefs, wie konnten sie den Sohn leugnen? Wenn nun Dionysius gegen dieselben zu beweisen suchte, dafs der Sohn für uns Mensch geworden und dafs derselbe Gott sey, oder nach Eusebius, dafs Christus als der Logos menschliche Natur angenommen habe: so folgt zunächst, dafs die Sabellianer die Menschwerdung des Sohnes als des Gott-Logos und überhaupt die Gottheit des Sohnes leugneten, die Menschwerdung desselben aber, sammt dem, was er als Sohn Gottes, nicht als Gott, auf Erden vollbrachte (τὰ ἀνθρώπινα αὐτοῦ) dem Vater beilegten, d. h. in der Erscheinung Jesu als des Sohnes Gottes auf Erden, in seinem Erlösungswerke ein Werk des Gott-Vaters, nicht aber eines Logos-Gottes anerkannten. Und diefs war auch die Grundlehre des Noetus, Paulus von Samosata, Theodotus u. s. w.

Aus dem bisher vorläufig Bemerkten ergiebt sich schon, dafs die Sabellianer wirklich mit den Noetianern im Wesentlichen übereinstimmten, dafs demnach auch ihre Grundlehre war: *es gebe nur eine göttliche Person, den Vater, und Christus sey nicht als Logos-Gott Mensch geworden, sondern seine Erscheinung als Sohn Gottes sey ein Werk des Vaters.* Und so wenig irgend Etwas darauf hinführen könnte, den Noetianern, Paulianern, Theodotianern *Emanatismus* beizulegen; eben so wenig ist diefs bei den Sabellianern der Fall, sobald wir den ausführlichsten und glaubwürdigsten Quellennachrichten folgen. Ich habe bereits früher gegen diese Ansicht, dafs der Sabellianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung auf *Emanatismus* beruhet habe, einige triftige Gründe vorgebracht, und es ist nun hier der Ort, dieselbe ausführlich zu beleuchten und zu widerlegen, mit Umgehung der schon im Bisherigen enthaltenen Hauptbeweise, dafs, wenn Emanatismus Princip des Sabellianismus gewesen wäre, Dionysius ganz anders würde dagegen argumentirt haben, dafs die wichtigsten Häresiologen, wie Epiphanius und Theodoret, kein Wort davon erwähnen, und dafs dann die wesentliche, bereits durch andere Gründe bestätigte Uebereinstimmung, welche die Quellenschriftsteller zwischen den Sabellianern, Noetianern u. s. w. bezeugen, völlig unstatthaft seyn würde.

Was die besonderen Gründe dafür betrifft, dafs *Emanatismus* nicht könne das Princip des Sabellianismus gewesen seyn, so habe ich schon früher bemerkt, dafs die Lehren der Sabellianer, wie sie mit ihren eigenen Worten angegeben sind und von uns später werden erläutert werden, mit dieser Voraussetzung in geradem Widerspruche stehen. Hinsichtlich der Natur Jesu Christi legten sie τὸ ἀνθρώπινον καὶ σαρκῶδες Gott, dem Vater bei, d. h. sie lehrten, dafs die Menschwerdung Jesu, wie das, was er auf Erden vollbracht, ein Werk Gottes, des Vaters, nicht aber des Logos-*Gottes* sey. Epiphanius 12) nämlich giebt als ihre Lehre an: der Sohn sey einst von dem Vater gesendet worden, wie ein Sonnenstrahl vor

12) *Haer.* 62.

der Sonne; er habe auf der Welt Alles vollbracht, was zur Anstalt des Evangeliums gehörte und zum Heile der Menschen geschehen sollte, dann sey er wieder in den Himmel aufgenommen worden. Die Sabellianer glaubten also an die göttliche Sendung des Sohnes Gottes, um nach dem Willen des Vaters das Evangelium zu lehren und das Werk der Menschenbeseligung zu vollenden. Schon die Begriffe *πεμφθῆναι* und *ἀναληφθῆναι* stehen dem Begriffe des Emanirens, der *ἀπόῤῥοια, ἀποβολὴ*, völlig entgegen; und wenn diese Lehre von dem Erlösungswerke Jesu Christi ganz mit der einfachen Schriftlehre übereinstimmt (und wer wird diese Lehre darum schriftwidrig oder ketzerisch schelten wollen, weil sie auch die Sabellianer hatten?), wie kann damit die schriftwidrige Lehre von einer Emanation Jesu Christi aus dem Wesen des Vaters vereinbart werden? Der Vergleich übrigens des Verhältnisses des Sohnes zu dem Vater mit der Sonne und dem Sonnenstrahle, wie er auch bei früheren, ihrer Rechtgläubigkeit wegen nicht verdächtigten Vätern vorkommt, sollte und konnte bei den Sabellianern nicht dazu dienen, eine eigentliche Emanation zu behaupten, sondern nur im Gegensatze gegen die Lehre, dafs der Sohn selbst Gott sey, darzuthun, dafs das, was von Gott gesendet werde, so wenig Gott selbst sey, als ein von der Sonne ausgehender Lichtstrahl zur Sonne selbst werde. — Die Richtigkeit dieser Erklärung beweiset die oben aus Theodoret angeführte Stelle. Obschon dieser in seinen *haeret. fabul.* II. 9. den Lehrbegriff des Sabellius ganz so angiebt, wie man ihn durch die Verdrehungen der Gegner entstellt hatte, so sagt er doch an der andern Stelle mit deutlichen Worten, dafs Artemon, Theodotus, Sabellius, Paulus u. s. w. in Christus einen blofsen Menschen anerkannt und seine ewige Gottheit geleugnet hätten. Diese letztere Angabe wird nun theils durch die Analogie der übrigen Systeme, theils durch das oben dargestellte Princip des Sabellianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung, theils endlich durch die so eben erwähnte Ansicht der Sabellianer von dem Erlösungswerke Jesu, aufser Zweifel gesetzt. In welchem Sinne sollte aber Sabellius an eine *Emanation*

des Sohnes Gottes haben denken können, da er in ihm zwar den Christus, aber einen *blofsen Menschen* seiner Natur nach erkannte? Wer mag es wahrscheinlich finden, dafs Männer, welche das Erlösungswerk Jesu Christi so vernünftig und schriftgemäfs auffafsten, hätten glauben sollen, Christus sey als Mensch aus Gott emanirt? Die Emanationslehre, wie sie der Gnosis wesentlich eigenthümlich ist, hat in dieser ihre verständige Bedeutung: nur das Irdische und Endliche wird geschaffen, das Geistige entstehet nicht, es hat den Grund seines Daseyns in dem Göttlichen und Unendlichen, aus dem es ausfliefst. Aber nie hat ein Emanatist gelehrt, dafs die Menschen *als solche* ein Ausflufs des göttlichen Wesens seyen; am wenigsten konnte ein Christlicher Emanatist lehren, dafs der Mensch Christus ein Ausflufs aus Gott sey, zumal wenn derselbe glaubte, dafs Christus von Gott *gesendet* worden sey, um das Beseligungswerk auf Erden zu vollenden.

Doch es fragt sich, wie man auf den sonderbaren Gedanken kommen konnte, den Sabellianern *Emanatismus* beizulegen, da doch nach den glaubwürdigsten Zeugen kein Grund dazu vorhanden war. Wer mit der Art und Weise der Ketzerrichterei, der Consequenzmacherei, der Verdrehung, der verleumderischen Zusammenstellung ganz verschiedenartiger Ansichten, wie sie immer und noch heute von den Hierarchen gegen Andersdenkende zur Verdächtigung ihres Lehrbegriffs angewendet wird, einigermafsen bekannt ist, den wird diese Erscheinung nicht im Mindesten befremden. So ist es ja in der alten Kirche ganz gewöhnlich, alle von dem kirchlichen Lehrbegriffe abweichende, später für ketzerisch erklärte Meinungen, entweder wegen einer scheinbaren Aehnlichkeit in diesem oder jenem Worte oder Gedanken, oder durch blofse Consequenzmacherei, des *Gnosticismus* früher oder später zu verdächtigen. Seitdem man die Lehre des Paulus und des Sabellius hinsichtlich des Vaters und des Sohnes als grundketzerisch verdammt hatte, wurden fast Alle, die in diesem Lehrpuncte später nicht rechtgläubig erfunden wurden, des *Paulianismus* und *Sabellianismus* beschuldiget: so die Arianer und Ne-

storianer, welche in der Regel ihren Gegnern denselben Vorwurf zu machen pflegten. Und nachdem der *Manichäismus* als die Grundsuppe aller Ketzereien angesehen worden, lag es der Ketzermacherei und dem hierarchischen Interesse nahe, in allen Irrlehren *Manichäismus* zu wittern. Wie viele Irrthümer diefs Verfahren veranlafst habe, ist bekannt. Und darin allein liegt der Grund, dafs man den Sabellius nicht blofs mit den Gnostikern, insbesondere mit dem Valentin, sondern sogar mit dem Montanus parallelisirte[13]), dafs man die Arianer, Priscillianisten, Nestorianer des *Sabellianismus* beschuldigte. Dafs *solche* Parallelen nur mit der gröfsten Vorsicht gebraucht werden dürfen, und dennoch nur selten einigen Gewinn zur Ergründung der wahren Lehrmeinungen jener sogenannten Häretiker gewähren, versteht sich von selbst. Und nur auf solche Parallelen gründet sich das angebliche *Emanationsprincip* der Sabellianer.

Eine der ersten und wichtigsten Stellen, in welcher die Ansicht des Sabellius von dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater mit dem *Valentinianismus* parallelisirt wird, und wodurch diese Parallele bei den folgenden Vätern gangbarer geworden zu seyn scheint, finden wir in dem Briefe des Bischofs Alexander von Alexandrien an seinen Collegen gleichen Namens, den Bischof von Constantinopel, beim Beginnen des Arianischen Streites[14]). *Πιστεύομεν*, heifst es in demselben, *εἰς ἕνα Κύριον, Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, γεννηθέντα – ἐκ τοῦ ὄντος πατρὸς, οὐ κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητας, ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκ διαιρέσεων ἀποῤῥοίαις, ὥσπερ Σαβελλίῳ καὶ Βαλεντίνῳ δοκεῖ, ἀλλ' ἀῤῥήτως καὶ ἀνεκδιηγήτως.* Schon Mosheim[15]) hat diese Worte von mehreren Seiten zu beleuchten gesucht. Er geht dabei freilich noch von der Meinung aus, dafs, weil Alexander von Alexandrien ein so angesehener und rechtgläubiger Bischof gewesen, seine Angabe schon deshalb Glauben verdiene. *Animadvertamus,*

---

13) Siehe Worm. *Hist. Sabell.*, p. 63. p. 80 sq.

14) Theodoret. *Hist. eccles.* I. 3.

15) *de rebus Christianorum ante Constant. M.* p. 694 sq.

sagt er, *hunc locum viri esse, quo nemo melius veram sententiam Sabellii noscere potuit, quippe qui et in ea provincia et urbe viveret, in qua nata, disseminata, condemnata erat, et Dionysii sine dubio, qui ante ipsum Alexandrinam ecclesiam rexerat, scripta contra Sabellium in manibus haberet. Is ergo maximae in hac caussa auctoritatis vir Christianorum recte sentientium dogma explicat,* etc. Allein schon Dionysius, wie sich weiterhin ergeben wird, hatte sich durch seine Consequenzmacherei in dem Lehrbegriffe der Sabellianer, die, weil sie *seine* Lehre nicht hatten, nothwendig Ketzer oder Irrlehrer seyn mufsten, gewaltig geirrt, und so dürfen wir auch jene Angabe seines Nachfolgers nicht unbedingt als glaubwürdig ansehen. Fürs Erste werden in derselben Sabellius und Valentinus, als Repräsentanten von zwei verschiedenen Grundirrthümern neben einander gestellt. Mosheim vermuthet sehr richtig, dafs die ἐκ διαιρέσεων ἀπόῤῥοιαι nur von Valentin zu verstehen seyen; denn den Gnostikern war die Emanation, προβολὴ oder ἀπόῤῥοια, der Aeonen eigenthümlich. Indem sie lehrten, dafs die Aeonen nicht von dem unsichtbaren guten Gotte gezeugt oder geschaffen würden, sondern in verschiedenen Ordnungen aus ihm ausströmten, nahmen sie, nach der Ansicht ihrer Gegner, διαιρέσεις, *Trennungen* oder *Scheidungen* in dem göttlichen Wesen an, und zwar κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητας, wie bei menschlichen Zeugungen getrennte, geschiedene Wesen ihr Daseyn erhalten. Dafs aber *diefs* die Meinung des Sabellius nicht seyn konnte, da er in Christus einen blofsen Menschen erkannte, der jedoch als Sohn Gottes von dem Vater zur Vollendung des Erlösungswerkes auf diese Welt gesandt worden sey, haben wir oben gezeigt. Doch auch Arius[16]), dem man immer den Sabellianismus vorwarf, behauptet, dafs er nicht, wie Sabellius, lehre, welcher τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν: er legt also auch dem Sabellius ein διαιρεῖν τὴν μονάδα bei, wie Alexander dem Valentin. Dieses διαιρεῖν τὴν μονάδα kann hier nur so verstanden werden,

16) Epiphanius, *Haer.* 69. Opp. T. I. p. 732.

als werde die Einheit des göttlichen Wesens in mehrere Theile getrennt, was nur dann denkbar ist, wenn wir dem Sohne als *υἱοπάτωρ* eine von dem Wesen des Vaters geschiedene Subsistenz zueignen. War nun dieses ohne Zweifel die wahre Meinung des Sabellius, welcher dem Sohne als Menschen eine eigene, selbstständige menschliche Subsistenz beilegte, ihn dagegen als den Sohn des Vaters für eins mit dem Vater (*υἱοπάτωρ*), nicht der Natur nach, sondern in seinem Berufe und Erlösungswerke, hielt: so wurde ihm ein *διαιρεῖν τὴν μονάδα* nach der Ansicht seiner Gegner von dieser seiner Lehre, nicht aber nach seiner eigenen Ueberzeugung zugeschrieben; denn nach ihm giebt es, wie wir später sehen werden, nur *eine* göttliche Monas, die des Vaters. Dafs er dieses *διαιρεῖν* so verstanden, geht aus seinen eigenen Worten hervor, die uns Athanasius[17]) aufbewahrt hat: *Φησὶ Σαβέλλιος, ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· οὕτω καὶ ὁ πατὴρ, ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.* Auch Noetus bediente sich von Gottes, des Vaters, unveränderlichem Wesen des Ausdrucks: *εἷς ἐστιν ὁ αὐτὸς ἀεὶ ὤν*[18]). Er wollte damit andeuten, dafs der Vater immer und ewig Einer und Derselbe, der *eine* Gott bleibe, dafs mithin ein Zweiter oder Dritter — der Sohn oder der Geist — nie Gott seyn und werden könne. *Οὐ πολλοὺς Θεοὺς*, sagten die Noetianer, *λέγομεν, ἀλλὰ ἕνα Θεὸν τὸν αὐτὸν ἀπαθῆ, αὐτὸν πατέρα τοῦ υἱοῦ.* Möge daher auch der Sohn von dem Vater gesendet seyn, oder der heilige Geist von ihm ausgehen, so bleibt doch der Vater der *eine* unveränderliche Gott: Sohn und Geist können nicht göttliche Wesenheit bekommen. Verstehen wir nach dieser Analogie, die auch hier ihre Anwendung findet, da Sabellius im Wesentlichen mit Noetus übereinstimmte, die obigen Worte des Sabellius: so wird deutlich, was *er selbst* unter dem *διαιρεῖν*, den *διαιρέσεις*, verstanden wissen wollte. So wie die geistigen Kräfte verschieden und geschieden sind, die den verschiedenen Men-

17) *Orat.* IV. *contra Arian.* c. 25.

18) Epiphan. *Haer.* 57. Tom. I. p. 479 sq.

schen zu Theil würden, es aber immer ein und derselbe Geist bleibt, von dem sie alle ausgehen, ohne dafs in diesem selbst ein Wechsel eintritt dadurch, dafs er in den verschiedenen Menschen wirksam erscheint: so bleibt der Vater immer ein und derselbe Gott, ohne sich zu verändern, oder seine Wesenheit einem Andern — dem Sohne oder dem Geiste — mitzutheilen, wenn er in dem Sohne und durch den heiligen Geist wirksam ist; diese werden nicht der göttlichen Wesenheit theilhaftig, wodurch der Vater aufhören würde, derselbe zu seyn, der er von Ewigkeit war, nämlich der einzige, wahre Gott. (Von Wichtigkeit war den Sabellianern besonders die Stelle *Joh* 17, 3.)[19]). Die *διαιρέσεις* des Sabellius bezogen sich also auf die persönliche Verschiedenheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes, indem Sohn und Geist nie göttliche Wesenheit erhalten können.

Kehren wir nun zu der aus dem Briefe des Alexander angeführten Stelle zurück, so werden zwar die *ἐκ διαιρέσεων ἀποῤῥοιαι* mehr auf Valentin zu beziehen seyn, die *διαιρέσεις* werden jedoch auch in so fern dem Sabellius beigelegt werden können, als dieser wirklich eine persönliche Geschiedenheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes annahm. Näher liegen nunmehr die dort erwähnten *τομαὶ* dem *Sabellianismus*, an welche Valentin nach seinem Emanationsprincipe nicht denken konnte. Was konnte aber Sabellius selbst, wenn er sich dieses Ausdrucks wirklich bediente, darunter verstehen? oder in welchem Sinne mochten ihm die Gegner diesen Begriff unterlegen? Alexander sagt: *γεννηθέντα ἐκ τοῦ ὄντος πατρὸς, οὐ κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητας, ταῖς τομαῖς.* Er verstehet also die *τομαὶ*, *Theilungen, Zerschneidungen,* wie bei körperlichen Gegenständen, bei denen durch das Theilen oder Zerschneiden des einen mehrere entstehen: der Sohn ist nicht so entstanden, als ob das göttliche Wesen des Vaters wäre in Theile zerlegt worden, so dafs der eine Theil der Vater, ein anderer der Sohn, ein dritter der heilige Geist sey,

19) Epiphan. *Haeres.* 62. p. 529. C.

sondern er ist *aus dem Vater gezeugt* worden. Schon Mosheim bemerkt sehr richtig, dafs die Begriffe τομαὶ und ἀπόῤῥοιαι wesentlich verschiedene Begriffe sind. *Miror*, sagt er in Beziehung auf Worm[20]), *viro erudito haec excidere potuisse! Quis enim non videt, bina haec vocabula binas exprimere opiniones discrepantes? Et quis ita rerum veterum Christianarum ignarus est, modo eas mediocriter tractaverit, ut nesciat,* τομὴν *seu sectionem Valentino nullo modo tribui posse?* Und doch gilt noch immer diese Stelle als die Hauptstelle, um dem Sabellius den Emanatismus beizulegen, wiewohl, wie schon Mosheim richtig gezeigt hat, die ἐκ διαιρέσεων ἀπόῤῥοιαι dem Valentin, die τομαὶ dem Sabellius allein zuzuschreiben sind: also hat Alexander gar nicht daran gedacht, dem Sabellius die Emanationslehre zuzuschreiben. Es fragt sich nun, ob Sabellius selbst an eine solche Theilung, Zerschneidung des göttlichen Wesens, wodurch der Sohn entstanden sey, habe denken können; und diefs müssen wir aus den triftigsten Gründen bezweifeln. War er nämlich strenger Monarchianer, der die Einheit des göttlichen Wesens aus Stellen des Alten, wie des Neuen Testamentes erwies, wie später gezeigt werden wird; lehrte er, dafs es nur *eine* göttliche Monas gebe, diese aber, der Vater nämlich, immer dieselbe bleibe, dafs der Sohn von dem Vater *gesendet* worden sey, um das Erlösungswerk auf Erden zu vollenden, der heilige Geist aber noch *gesendet* werde denen, die dessen würdig sind: wie konnte es ihm einfallen, zu lehren, dafs die eine göttliche Monas in Theile zerschnitten worden, und nun bald Gott-Sohn, bald Gott-Geist genannt werden könne? Er hätte also eine immerwährende Theilbarkeit des einen göttlichen Wesens annehmen müssen, und diefs ist ganz unvereinbar mit seiner Ansicht von dem Verhältnisse zwischen Vater, Sohn und Geist, wie sie uns mit seinen eigenen Worten Epiphanius mitgetheilt hat. Allein den Gegnern des Sabellianismus konnte die Ansicht des Sabellius sehr leicht aus *ihrem* dogmatischen Standpuncte in die-

20) a. a. O. p. 695.

sem Lichte erscheinen: die Sabellianer trennten Vater, Sohn und Geist hinsichtlich der Subsistenz, wie die Sonne, den Sonnenstrahl und die wärmende Kraft, wie Körper, Seele und Geist im Menschen; sie nahmen zwischen allen Dreien zwar ein enges Verhältnifs, eine Einheit an, aber nicht der Subsistenz oder der Natur[21]). Ihre Gegner glaubten, dafs zwischen Vater und Sohn (den Geist hatte man noch nicht so streng ins Auge gefafst) eine Einheit des Wesens, der göttlichen Natur, Statt finde, indem der Christus als Θεὸς λόγος so gut Gott sey, als der Θεὸς πατήρ. Und wenn nun die Sabellianer Sohn und Geist hinsichtlich der persönlichen Subsistenz von dem Vater trennten, der allein der ἀληθινὸς Θεὸς in der Schrift genannt werde: so lag die Folgerung an der Hand, dafs sie das göttliche Wesen in Theile zerlegten, ganz gegen ihre Meinung, wie wir später zeigen werden.

Auf so unsicherem Grunde beruhet die Annahme, dafs das Princip des Sabellianismus *Emanatismus* sey. Die einzige Stelle, die man als beweisend angesehen hat, und in der allerdings von Emanation die Rede ist, geht, wie schon Mosheim gezeigt, nicht einmal auf Sabellius, sondern auf Valentin, und die τομαί, welche auf Sabellius bezogen werden müssen, stehen gerade im offenbaren Gegensatze zu dem Emanationsbegriffe. In alle übrige Stellen aber, die man von Emanationen hat deuten wollen, mufs man erst diese Bedeutung hineinlegen; sie haben dagegen einen weit ungezwungenern Sinn, wenn wir das angebliche Emanationsprincip des Sabellianismus gänzlich aufgeben, und vielmehr den *Monarchianismus* als constituirendes Princip demselben zum Grunde legen. Und dafür liefern wir nun die bestimmteren Beweise.

---

21) *In der Geschichte der Unitarier* S. 66 fg. habe ich diefs schon zu erweisen gesucht.

Der Monarchianismus als Princip des Sabellianismus.

Wir haben absichtlich das Frühere vorausgeschickt, um für unsere eigene Untersuchung einen sicherern Grund zu gewinnen. Das Zusammenraffen der bei den Kirchenvätern zerstreut vorkommenden Berichte über den Sabellianismus, ohne Sichtung und Prüfung, das willkürliche Verfahren, auf diese Berichte bald diese, bald jene Hypothese zu gründen, und dabei wiederum, ohne bestimmten Beweis, ganz entschiedene Erklärungen hinzustellen, kann unmöglich zum Zwecke führen. Wie bei einer solchen Behandlung der Dogmengeschichte die Lehren der alten rechtgläubigen oder angeblich ketzerischen Parteien immer mit Nebel umhüllt bleiben: so ist es auch unmöglich, dem eigentlich wissenschaftlichen Zwecke des Studiums der Dogmengeschichte zu genügen.

Ehe wir in das Specielle des Sabellianismus eingehen, haben wir in dem Vorausgeschickten schon *drei* sichere und einleuchtende Beweise gewonnen, welche nicht zweifeln lassen, dafs der Monarchianismus, im Gegensatze gegen die Lehre von Gott, dem Vater, und dem Logos-Gott, das Princip des Sabellianismus war. *Fürs Erste* kommt die Analogie in Betracht, welche die alten Väter, die ausführliche Quellenberichte vor sich hatten, mit den Lehren des Noetus, Paulus von Samosata u. s. w. im Wesentlichen anerkennen. Waren nun diese Letztern entschiedene Monarchianer; beruhte auf der Lehre von der göttlichen Monarchie das Wesen ihres Lehrbegriffs: so würden sie diese Analogie nicht haben annehmen können, wenn *Emanatismus* das Princip des Sabellianismus gewesen wäre. — *Zweitens* erhellet aus dem, was wir nach dem Inhalte und Zwecke der von Dionysius von Alexandrien gegen die Sabellianisch gesinnten Bischöfe in der Pentapolis geschriebenen Briefe schliefsen können (er wollte sie überzeugen von der *Gottheit* des Sohnes — *καὶ οὕτως λοιπὸν κατ' ὀλίγον ἐκείνους εἰς τὴν ἀληθινὴν ἀναγάγῃ θεότητα τοῦ υἱοῦ καὶ τὴν γνῶσιν τὴν περὶ τοῦ πατρός*), dafs sie die Gottheit des Sohnes leugneten, eben so wie

Noetus, Paulus, und Alles, was der Sohn auf Erden war und vollbrachte (*τὰ ἀνθρώπινα τοῦ σωτῆρος*) nicht dem Gott-Sohne, sondern dem Gott-Vater beilegten. Die persönliche Subsistenz Jesu Christi, als desjenigen, durch welchen Gott-Vater das Erlösungswerk auf Erden vollendet habe, glaubten sie; nur nahmen sie die Lehre nicht an, dieser Jesus Christus sey Gott oder der Gott-Sohn. Und hierin erkennen wir das reine Princip des *Monarchianismus* wieder, wie es sich bei allen übrigen Monarchianern findet, im Gegensatze gegen die Lehre vom Sohn- oder Logos-Gott. — Endlich *drittens* mufsten sie als Bischöfe zu einem Glaubensbekenntnisse verpflichtet seyn, das sie veranlafste, standhaft gegen die Lehre vom Sohn- oder Logos-Gott neben dem einigen Gott-Vater zu protestiren. Und wirklich haben sich solche Glaubensregeln aus dem zweiten Jahrhunderte erhalten, in welchen noch der reine *Monarchianismus* enthalten ist: *credere in unum Deum, — et Filium eius, Jesum Christum.*

Es ist also Grundlehre der Sabellianer: *es giebt nur einen Gott, den Vater; weder Jesus Christus, noch der heilige Geist ist Gott.* Und wenn sie nach den Angaben des Epiphanius[22]) die Lehre von *einem* Gott durch Stellen des Alten und Neuen Testamentes (*Deuter.* 6, 4. *Exod.* 20, 30. *Jes.* 44, 6. *Joh.* 17, 3.) vertheidigten, diejenigen, welche glaubten, dafs es einen Logos-Gott und einen Gott-Geist gebe, des *Tritheismus* beschuldigten (wie ja selbst noch neuere Theologen, welche für kirchlich rechtgläubig gehalten seyn wollen, nicht verhehlt haben, dafs die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit leicht zum Tritheismus führe), endlich ausdrücklich behaupteten, es werde in der heiligen Schrift nur *ein* wahrer Gott (*ἀληθινὸς Θεὸς*), nämlich der Vater, der Sohn aber nie *wahrer* Gott genannt: so ist klar, dafs sich ihr *Monarchianismus* nicht auf philosophische Speculation, sondern auf das Ansehen der heiligen Schrift gründete. Nur das Festhalten an alten Vorurtheilen, welche noch aus der Katholisch-hierarchischen

---

22) Siehe *Geschichte der Unitarier*, S. 63 fg.

Kirche sich in die Evangelische eingeschlichen, und auch hier das Recht der Verjährung gewonnen zu haben scheinen, kann verkennen, dafs ein *solcher* Monarchianismus, wie ihn die Sabellianer hatten und nicht aufgeben wollten, der heiligen Schrift vollkommen gemäfs, und in so weit wirklich *rein* sey. Es ist ein eitles Beginnen, wenn man in unserer Kirche noch immer den Ketzerrichter machen zu müssen glaubt, weil einmal in der hierarchischen Kirche jenes Lehrprincip als irrig und schriftwidrig verworfen worden ist. Wie will man beweisen, dafs sich die einfache alte Apostolische Lehre von dem *einen* wahren Gott, dem Vater, nicht habe bis ins dritte Jahrhundert erhalten können? wie beweisen, dafs jene sogenannten Ketzer darum, weil sie als Ketzer von ihren Gegnern gebrandmarkt worden, die heilige Schrift nicht hätten gebrauchen und *richtiger* verstehen können, als ihre Gegner? Lehrt nicht auch hier das Beispiel der beiden Bischöfe Dionysius, von Alexandrien und Rom, so wie der Aegyptischen, welche sich gegen den ersten erklärten, wie viel damals von der Willkür der hierarchischen Gewalt abhing? Und wer mufs es nicht vielmehr loben, dafs jene Sabellianisch gesinnten Bischöfe ihrem Lehrbegriffe treu blieben, der mit der heiligen Schrift übereinstimmt, und sich neue, ihnen noch unbekannte Lehren von Aegypten aus nicht aufdringen liefsen, zumal da diese Lehren dort selbst, wie in Rom, Widerspruch fanden!

Schriftgemäfs war demnach die Grundlehre der Sabellianer, dafs es nur *einen wahren Gott, den Vater*, gebe. Dafs sie den Beweis für die Wahrheit dieses Princips noch aus andern biblischen Stellen, als den von Epiphanius ausdrücklich erwähnten, geführt und noch andere Gründe den Gegnern entgegengestellt haben werden, als den aus dem Scheine des *Tritheismus* entlehnten, versteht sich von selbst, da uns Epiphanius nur einen für seine Polemik am besten geeigneten Auszug aus dem, was ihm als Quelle vorlag, zu geben beabsichtigte. Diese schriftgemäfse Lehre der Sabellianer von der Einheit des göttlichen Wesens vorausgesetzt, erscheinen die Angaben der Väter

von der göttlichen *μονάς*, dem *ἓν ὑποκείμενον*, der *μία ὑπόστασις*, dem *τριώνυμον πρόσωπον*, dem *πλατύνεσθαι*, *ἐκτείνεσθαι* u. s. w. in einem ganz andern Lichte. Wenn nämlich nach dem Sabellius es nur *einen* wahren Gott, nämlich Gott, den Schöpfer und Vater, giebt, so kann es auch nur eine göttliche Einheit, nur eine Einheit des göttlichen Wesens (*μονάς*) geben. Die Sabellianer konnten diesen Begriff nur im Gegensatze gegen die Trinitarier vom Vater allein verstehen, da diese auch dem Sohne eine *θεότης*, eine göttliche *οὐσία*, als dem vom Vater vor Anbeginn der Welt gezeugten Worte (dem *λόγος ἐνανθρωπήσας*) beilegten; sie selbst aber lehrten, dafs der Sohn von Natur blofser Mensch war. Dieser göttlichen Monas, an welcher als solcher weder der Sohn noch der Geist Theil haben kann, so dafs es eine *Trias* oder *Dyas* der Gottheit geben würde, kann nur *eine* göttliche Subsistenz (*μία ὑπόστασις*)[23]) zum Grunde liegen (*ἓν ὑποκείμενον*)[24]), d. h. Gott-Sohn und Gott-Geist können nicht zur göttlichen Wesenheit selbst gehören[25]), da diese Wesenheit dann aufhören würde, *eine* Hypostase, die Monas des Vaters, zu seyn. Auf diese Weise war der *Monarchianismus* gegen die *Dreiheit* göttlicher Personen von den Sabellianern gerettet. Wenn nun wirklich die Sabellianer *πρόσωπα* unterschieden, oder *ἓν τριώνυμον πρόσωπον* lehrten[26]): so können sie unter denselben nicht *göttliche*, selbstständige *Personen*, auch wohl nicht verschiedene *Personificationen* des Gott-Vaters verstanden haben, sondern nur die verschiedene Art und Weise, auf und durch welche sich der Vater, nach den jedesmaligen Bedürfnissen der Menschen, ihnen zu *erkennen* giebt: es ist ein und derselbe Gott, der Vater, welcher durch

---

23) Basilius M. *Ep.* 210. 235. Epiphan. *Haer.* 62.: *ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας.*

24) Basilius *Ep.* 210.: *εἰπὼν τὸν αὐτὸν Θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα.*

25) Diefs der *ἀνυπόστατος τῶν προσώπων ἀναπλασμός* bei Basilius a. a. O.

26) Theodoret. *Haer. fab.* II. 9.: *μίαν ὑπόστασιν εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἓν τριώνυμον πρόσωπον.*

den Sohn und durch den heiligen Geist spricht, sich offenbart[27]); nicht als ob dadurch der Sohn und der heilige Geist des göttlichen Wesens theilhaftig würden. Dieses eine göttliche Wesen, der Vater, hat den Alten Bund und das Gesetz gegeben; es hat zur Stiftung des Neuen Bundes Jesum Christum gesendet, und durch den heiligen Geist den Aposteln zur Ausbreitung des Christenthums beigestanden[28]). Nun können auch die Ausdrücke, durch welche die Sabellianer das Verhältnifs des einen göttlichen Wesens, der Monas, zu dem Sohne und dem heiligen Geiste zu verdeutlichen suchten (das *μεταμορφοῦσθαι*, *ἐκτείνεσθαι*, *πλατύνεσθαι*, *διαστέλλεσθαι* u. a.), leicht erklärt werden. Wir dürfen sie nur im Gegensatze zu dem Lehrbegriffe der Trinitarier auffassen: es ist nur eine verschiedene Ausdehnung, Entfaltung, Gestaltung des einen göttlichen Wesens in dem Sohne und durch den Geist, ohne dafs dadurch diese Beiden der göttlichen Wesenheit theilhaftig, die Monas also in sich verändert, eine *Dyas* oder *Trias* würde. Es nöthiget uns Nichts, diese Begriffe im Sinne der *pantheistischen* oder *emanatistischen* Sprache zu fassen: sie bezeichnen bildlich, dafs keine Wesensveränderung oder Wesensmittheilung an sich im göttlichen Wesen durch die Sendung des heiligen Geistes und des Sohnes vergegangen sey; und die Unveränderlichkeit des einen göttlichen Wesens (*ὁ αὐτὸς Θεὸς*) war, wie den Noetianern, so den Sabellianern, ein Hauptgrund gegen die Lehre von Gott, dem Worte. Gerade diefs aber wollten sie durch jene Formeln beweisen, wie die bereits angeführte Stelle aus Athanasius lehrt: *ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· οὕτω καὶ ὁ πατὴρ, ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα*. Ein

---

27) Dafür sprechen die Worte des Basilius: *εἰπὼν τὸν αὐτὸν Θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι.* Ferner des Theodoret: *τὸν αὐτὸν ποτὲ μὲν ὡς πατέρα καλεῖ, ποτὲ δὲ ὡς υἱὸν, ποτὲ δὲ ὡς ἅγιον πνεῦμα.*

28) Gleich im Folgenden bei Theodoret: *τὸν αὐτὸν — ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ἐν δὲ τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι· ὡς πνεῦμα δὲ ἅγιον τοῖς Ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι.*

Wesen kann sich verschiedentlich *ausbreiten*, *entfalten*, *gestalten*, in Beziehung auf andere Dinge, ohne dafs es darum aufhört, selbstständig zu seyn, ohne seine Wesenheit einem andern, durch welches diefs geschieht, mitzutheilen. Natürlich dürfen wir auch hier diese bildlichen Ausdrücke nicht weiter ausdeuten, als sie den Sabellianern passend zu seyn schienen, die Lehre ihrer Gegner zu widerlegen und ihre eigene Ansicht deutlicher zu machen.

Aus dem Allen ergiebt sich, dafs die Sabellianer nur *eine* göttliche Hypostase oder Person, nämlich die des Gott-Schöpfers und Vaters, glaubten, und demnach die göttliche Persönlichkeit oder göttliche Natur des Sohnes und des heiligen Geistes leugneten. Irrig ist es daher, wenn ihnen schon frühzeitig Schuld gegeben wurde, sie nähmen blofs eine Verschiedenheit der Namen und der Erscheinungen des *einen* göttlichen Wesens an: es sey ein und dasselbe göttliche Wesen, das bald als Vater, bald als Sohn, bald als heiliger Geist erscheine. Diefs beruhet nur auf Mifsdeutung von Seiten ihrer Gegner; denn aus einer eigenen Schrift des Sabellius führt Arnobius im 5ten Jahrhunderte an [29]), dafs er ausdrücklich diejenigen verdammt habe, welche Vater, Sohn und Geist leugneten, oder mit einander verwechselten. In der Sprache der Ketzermacher, wie bereits das Beispiel des Dionysius beweiset, hiefs aber behaupten, dafs der Sohn nicht Gott sey, eben so viel, als den Sohn leugnen, und behaupten, dafs das, was der Sohn als Mensch auf Erden zum Heile der Menschen nach Gottes, des Vaters, Willen vollbracht habe, nicht dem Sohne als Gott, sondern dem Vater beizulegen sey, eben so viel, als lehren, dafs der Vater der Sohn sey.

29) In dem *Conflictus de Deo uno et trino cum Serapione*, herausgeg. von Fevardentius bei s. Ausgabe des Irenäus.

Die Christologie des Sabellianismus.

Wenn die Sabellianer lehrten, dafs es nur *eine* göttliche Hypostase, die des Gott-Vaters, gebe, so folgt daraus von selbst, dafs sie weder den Sohn noch den heiligen Geist für *göttliche Personen* oder *Hypostasen* halten konnten. Dionysius schrieb gleich anfänglich, als er von ihren angeblichen Irrlehren Nachricht bekommen, gegen dieselben, und war bemüht, sie zu überzeugen, dafs der Sohn Gott sey und einer besondern göttlichen Persönlichkeit theilhaftig, so wie dafs in dem Herrn Jesus Christus der göttliche Logos Menschennatur angenommen habe (ὁ λόγος ἐνανθρωπήσας). Die Gegner der Sabellianer hatten nämlich das Dogma schon kirchlich angenommen, dafs das schaffende Wort und die Weisheit, vor dem Beginnen der Dinge von Gott-Vater gezeugt, eine besondere göttliche Subsistenz habe, sich schon im Alten Bunde den Patriarchen und Propheten geoffenbaret und zuletzt in der Jungfrau Maria vollkommene Menschennatur angenommen habe, so dafs Jesus Christus Gott und Mensch zugleich war. Leugneten demnach die Sabellianer, oder kannten sie wahrscheinlicher Weise die Lehre noch gar nicht, dafs der Sohn der Mensch gewordene Logos-Gott sey — eine Lehre, welche erst seit dem Schlusse des zweiten Jahrhunderts allgemeinere Verbreitung gefunden hatte, und durch die hierarchische Gewalt der angesehensten Bischöfe in Schutz genommen worden war: so waren sie entschlossen, bei ihrer seitherigen Lehre von Jesus Christus, zu welcher sie als Bischöfe bei ihrer Einweihung waren verpflichtet worden, zu bleiben, nämlich bei derjenigen Lehre, dafs es nur *einen* Gott gebe, den Vater und Schöpfer aller Dinge, und dafs *Jesus Christus der eingeborne Sohn dieses einigen wahren Gottes sey.* Dafs diefs die Grundlehre ihrer Christologie war, ergiebt sich aus folgenden Gründen.

Sie wollten ausdrücklich Vater, Sohn und Geist nicht vermischt, sondern geschieden wissen, legten also dem Sohne eine von der Wesenheit des Vaters als solcher verschiedene Subsistenz bei. Nun kommt dem Vater allein

göttliche Subsistenz oder Natur zu, also kann dem Sohne diese nicht zukommen; während ihre Gegner lehrten, dafs der Sohn Gott und Mensch zugleich sey, göttliche und menschliche Natur habe. Ist nun der Sohn nicht Gott, so kann er seiner Natur nach nur Mensch seyn, nur *eine*, nämlich eine menschliche Natur haben. Diese Lehre wird in der bereits oben erwähnten Stelle von demselben Theodoret, der in seinem Verzeichnisse der Ketzereien die Lehre des Sabellius von Vater, Sohn und Geist nach der Mifsdeutung seiner Gegner angegeben hatte, mit den deutlichsten Worten ihm wirklich beigelegt. Wir wiederholen die Stelle: *Ἀρτέμων καὶ Θεόδοτος, καὶ Σαβέλλιος, καὶ Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς, — εἰς τὴν ἐναντίαν ἐκ διαμέτρου βλασφημίαν κατέπεσον· ἄνθρωπον γὰρ μόνον κηρύττουσι τὸν Χριστὸν, τὴν δὲ πρὸ τῶν αἰώνων ὑπάρχουσαν ἀρνοῦνται θεότητα.* Sie lehrten, dafs Christus blofser Mensch gewesen sey, und leugneten, dafs er seit Ewigkeit als Gott subsistirt habe. An die Seite werden hier dem Sabellius Artemon, Theodotus und Paulus von Samosata gestellt, und was diese angeblichen Häresiarchen betrifft, so hoffe ich in meiner *Geschichte der Unitarier* S. 201. hinsichtlich der ersten beiden das Resultat begründet zu haben: Es ist nur *ein* Gott, der Schöpfer und Regierer des Weltalls, der Vater aller Menschen. Jesus ist seiner Natur nach blofser Mensch, aber seiner Person und Würde nach der Christus und Sohn Gottes, welcher von Moses und den Propheten verheifsen, von einer Jungfrau geboren, durch Zeichen und Wunder als Messias erwiesen, Mittler zwischen Gott und den Menschen geworden ist. Da diefs ausdrückliche Schriftlehre ist, so kann Christus nicht Gott-Sohn oder Gott, das Wort, seyn. Paulus von Samosata aber lehrte (S. 85.): Es giebt nur *einen* Gott, den Vater, mithin nur *eine* göttliche Hypostase, die des Vaters; darum kann der göttliche Logos keine Hypostase in dem Vater seyn. Jesus Christus ist seiner Natur nach blofser Mensch, geboren von der Jungfrau, also wirklich der Christus. Als Mensch hat er daher seine eigene, menschliche, nicht göttliche Persönlichkeit (*τὸ ἴδιον πρόσωπον*).

Auch Epiphanius erkennt die Uebereinstimmung des Sabellianismus mit dem Lehrbegriffe des Paulus von Samosata, und bemerkt noch gleich Eingangs, dafs Sabellius und Noetus im Wesentlichen dasselbe gelehrt hätten. Des Noetus Christologie besteht nun ebenfalls (S. 100. vergl. diese Zeitschrift, B. 2. St. 2. S. 37.) in folgenden einfachen und vollkommen schriftgemäfsen Lehrsätzen: Jesus ist der Sohn Gottes, der Christus, unser Herr; er ist menschlichen Ursprungs, ein Nachkömme aus Hebräischem Geschlechte.

Aufser jener deutlichen Angabe des Theodoret beweiset also auch die Analogie der übrigen Unitarischen Systeme unwidersprechlich, dafs die Sabellianer in Jesus Christus seiner Natur nach *einen blofsen Menschen* erkannten. Wenn sie nun, wie Dionysius ihnen Schuld giebt, τὰ ἀνθρώπινα τοῦ σωτῆρος dem Gott-Vater beilegten: so können wir unter diesen ἀνθρώπινα nur Alles dasjenige verstehen, was Dionysius und seines Gleichen mit dem ἐνανθρωπῆσαι des Gott-Logos in ihrem dogmatischen Sinne bezeichneten, nämlich die Menschwerdung Christi, und was er nach derselben auf Erden vollendet hat, also im Sinne der Sabellianer die Erscheinung Jesu Christi auf Erden, um das Werk Gottes, des Vaters, zu vollenden. Epiphanius giebt uns hierüber bestimmtere Nachricht; sie hätten gelehrt (ταῦτά ἐστιν ἃ δογματίζουσι): der Sohn sey zu seiner Zeit gesendet worden, wie ein Strahl von der Sonne; er habe auf der Erde Alles vollendet, was zur Anstalt des Evangeliums und zum Heile der Menschheit geschehen sollte; dann sey er wiederum aufgenommen worden in den Himmel, wie ein von der Sonne ausgesendeter Strahl u. s. w. Die Sabellianer erkannten also in dem Menschen Jesus Christus denjenigen an, der von Gott, dem Vater, gesendet worden, um auf Erden das Evangelium zu verkündigen, und Alles zu vollbringen, was nach göttlichem Willen zur Beseligung der Menschen geschehen sollte. Diefs hat Christus vollbracht, nicht als Gott oder Gott, der Vater, selbst, sondern als der Gesandte des Vaters (πεμφθεὶς —). Dafs sie hierzu besonders das Leiden und den Tod Jesu Christi

rechneten, ergiebt sich aus der Angabe des Epiphanius[30]): die Sabellianer hätten sich von den Noetianern unterschieden dadurch, dafs jene gelehrt, nicht der Vater, sondern der Sohn habe gelitten. In dem Leiden und Sterben Jesu erkannten sie also einen wesentlichen Theil seines Werkes der Menschenbeseligung. Und wenn sie in jenem trefflichen Vergleiche des Vaters, des Sohnes und des Geistes mit der Sonne nach ihrem ganzen Wesen, so wie der leuchtenden und der erwärmenden Kraft derselben, den Sohn mit der leuchtenden Kraft verglichen: so wollten sie dadurch erklären, dafs der Sohn vom Vater gesendet worden sey, um die Welt zu erleuchten durch das Evangelium.

Nach diesen wenigen Andeutungen der Quellen über das sogenannte *Heilswerk* (wir würden darüber gewifs ausführlichere Berichte erhalten haben, wenn dieser Punct als solcher streitig gewesen wäre) ist offenbar, dafs der Lehrbegriff der Sabellianer vollkommen schriftgemäfs war: *Erleuchtung und Beseligung des Menschengeschlechtes durch die Anstalt des Evangeliums* (οἰκονομία εὐαγγελικὴ), *durch Lehre, Leben und Leiden des Erlösers.* — Nun wird deutlich, in welchem Sinne und zu welchem Zwecke sie ein besonderes Gewicht für ihre Christologie auf die Stellen *Joh.* 10, 30. 38. 14, 10. und 17, 3. legten, wie Epiphanius ausdrücklich bemerkt. Die letzte Stelle: *das ist das ewige Leben, dafs sie dich, den alleinigen, wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen,* diente ihnen zum Beweise, dafs es nach dem Ausspruche Christi selbst nur einen alleinigen, wahren Gott, also nicht noch einen Gott-Logos und Gott-Geist gebe, und dafs sich Jesus nicht als eine göttliche Person, sondern als den Christus, der von dem alleinigen Gott zur Beseligung der Menschen gesandt worden (ὃν ἔπεμψε — πεμφθέντα καιρῷ ποτε), bezeichnet habe. Die Stelle *Joh.* 10, 30.: *Ich und der Vater sind eins,* konnten sie nicht, wie ihre Gegner, von der Wesenseinheit, von gleich göttlicher Natur des Vaters und des Sohnes verstehen, da sie ja dem Sohne eine

30) *Anaceph.* Opp. T. II. p. 146.

blofs menschliche Natur zuschrieben, sondern von der Einheit des Berufs, des Werkes, das der Sohn nach dem Willen des Vaters auf Erden ausführen sollte. Und wenn Christus *Joh.* 10, 38. 14, 10. erklärt, dafs *er in dem Vater, der Vater in ihm sey*, weil er die Worte und Werke des Vaters vollbringe: so dachten sie dabei nicht an eine Wesenseinheit oder Wesensvereinigung, sondern an die innige Verbindung, in welcher der Sohn als Mensch auf Erden mit dem Vater stand. Auch hier dient die Analogie der Erklärung, welche Paulus von Samosata von diesen Stellen giebt, zur Bestätigung des von uns Gesagten. Paulus[31]) fügte der Stelle *Joh.* 14, 10. die Worte bei: *καὶ ταῦτα περὶ ἑαυτοῦ ὁ ἄνθρωπος λέγει*, nämlich Ἰησοῦς; man müsse also dieselbe so erklären, dafs man voraussetze, Christus habe die Worte: *ich bin in dem Vater, und der Vater in mir,* als Mensch gesprochen.

So leicht es in dem Bisherigen war, die von uns aufgestellte Entwickelung des Sabellianischen Systems durch die ausdrücklichen Zeugnisse der Quellen zu bestätigen, um so schwieriger wird es, bei dem Mangel an Nachrichten, einen Punct dieses Systems zu erforschen und zu beleuchten, der nothwendig im Verhältnisse zu den Gegnern des Sabellianismus hatte zur Sprache kommen müssen. Diefs betrifft die Lehre vom *göttlichen Logos*. Wenn wir sehen, welches Gewicht die Sabellianer auf das Johanneische Evangelium legten, wie sie namentlich daraus Beweise wider ihre Gegner entlehnten, und wie bei letzteren die Lehre von der Gottheit Christi, als dem weltschaffenden Worte, vorzüglich nach dem Prologe dieses Evangeliums sich gebildet hatte: so war es natürlich, dafs die Lehre vom Logos auch in ihrem Systeme, sowohl an sich, als im Gegensatze zu den Trinitariern, eine Stelle finden mufste. Wir gehen auch hier zunächst von den seither entwickelten Principien des Sabellianismus aus, um wenigstens erst zu bestimmen, was ihm der göttliche Logos *nicht* gewesen seyn konnte. Die Trinitarier, obschon mit manchen

31) Epiphan. *Haeres.* 65. Opp. T. I. p. 614.

Abweichungen und Unbestimmtheiten (wie ja das Schicksal der Briefe des Dionysius von Alexandrien gegen die Sabellianer von Seiten jener Aegyptischen Bischöfe und des Dionysius von Rom deutlich zeigt), erkannten in dem Sohne Gottes den menschgewordenen Logos-Gott (ὁ λόγος ὁ ἐνανθρωπήσας), d. h. die Weisheit, der Verstand, die Kraft, wie sie in Gott war und vor der Weltschöpfung hervortrat und eigene göttliche Subsistenz erhielt, das die Welt schaffende Wort nahm in der Maria Menschennatur an. Dem Christus kam daher, als dem schaffenden Worte, eine θεότης πρὸ τῶν αἰώνων ὑπάρχουσα zu. Sabellius behauptete nun zwar, dafs Jesus Christus der Gesandte und innigst mit dem Vater verbunden gewesen sey: aber er erkannte in ihm einen blofsen Menschen; mithin mufste er leugnen, dafs in Christus der Logos als göttliche Subsisten Menschennatur angenommen habe; und da er nur *eine* göttliche Natur oder Person, die des Gott-Vaters, lehrte, so konnte er dem Logos keine göttliche selbstständige Subsistenz, weder vor Anbeginn der Dinge, noch in Christo, beilegen. Und wirklich bestätigen sich diese unsere Folgerungen aus den Principien des Sabellianismus durch einzelne Andeutungen, die wir in den Schriften des Athanasius finden, und die erst unter jener Voraussetzung in ihrem wahren Lichte hervortreten.

Zuerst in der *Orat.* IV. *contra Arian.*[32]). Athanasius will dort gegen Arius und Sabellius beweisen, dafs der Logos oder Gott-Sohn ewige Subsistenz haben müsse. Ihm ist Logos das schaffende und welterhaltende Wort, das in der Maria Menschennatur angenommen. Dagegen zieht er aus der Lehre des Sabellius die Folgerung (wie er selbst zugesteht: καὶ ὅσα ἄλλα ἐπὶ Σαβελλίου ἄτοπα ἀπαντᾷ), dafs dann die Schöpfung und wir mit derselben, so wie die Gnade in dem Sohne würden zu existiren aufhören: εἰ γάρ, wird als Grund angegeben, ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος, καὶ προελθόντος αὐτοῦ ἐσμεν· δῆλον, ὅτι ἀναχωροῦντος αὐτοῦ εἰς τὸν πατέρα, ὥς φασιν, οὐκ ἔτι ἐσόμεθα. Οὕτω γὰρ

32) c. 25. Opp. T. I. p. 637. ed. Bened.

ἔσται, ὥσπερ ἦν· οὕτως οὐκ ἔτι ἐσόμεθα, ὥσπερ οὖν οὐκ ἦμεν· οὐκ ἔτι γὰρ προελθόντος, οὐκ ἔτι ἡ κτίσις ἔσται. Sabellius lehrte also wirklich, daſs der Logos hervorgegangen sey aus Gott (λόγος προελθὼν oder προφορικὸς), wodurch die Welt geschaffen worden; er sey aber in den Vater zurückgekehrt (ἀναχωρήσας εἰς τὴν πατέρα), d. h. er habe, nach Vollendung der Schöpfung, keine persönliche Subsistenz in dem Wesen Gottes (ἐνυπόστατος τῷ πατρὶ) erhalten, und er konnte also auch in der Maria nicht Menschennatur annehmen. Dem Athanasius lag, nach seinem dogmatischen Standpuncte, die Consequenz sogleich da, daſs, wenn das schaffende Wort nicht dauernde Subsistenz habe, bei seiner Rückkehr in das Wesen des Vaters die Weltschöpfung oder die geschaffene Welt wieder zu seyn aufhören müsse (ἀκολουθήσει ἀφανισμὸς τῆς κτίσεως). Dem Sabellius dagegen schwebte die einfache Bibellehre vor Augen, daſs durch das Wort Gottes Alles geworden sey, wobei weder die Verfasser des Alten noch des Neuen Testamentes an eine Hypostasirung dieses Wortes gedacht haben. Wie diese, so faſsten auch die Sabellianer (denn diese sind allerdings unter denen mit zu verstehen, gegen welche Athanasius im 11. und in den folgenden Kapiteln argumentirt) das Wirken Gottes bildlich als ein Sprechen, sein Gewirkthaben als ein Schweigen, Ruhen (ἐνεργεῖν, λαλεῖν, ἰσχύειν — σιωπᾶν, ἀνενέργητον εἶναι c. 11.) auf, ohne jedoch daraus weitere Folgerungen zu ziehen. Dem Athanasius konnte es an solchen Consequenzen nicht fehlen: aber schwerlich möchten ihm die Arianer und Sabellianer dieselben zugestanden haben, und was Athanasius im 12. und 13. Kap. hinsichtlich des Logos sagt, scheint uns nur auf Consequenzen zu beruhen, und nicht des Sabellius eigene Meinung zu enthalten. Wir können uns deshalb noch nicht überzeugen, ob es wirkliche Lehren des Sabellius gewesen seyen, was Neander in seiner *Kirchengeschichte*[33]) als solche nach diesen Stellen des Athanasius aufstellt. So, wenn wir lesen: „Insbesondere aber

33) B. I. Abth. 3. S. 1022 fg.

betrachtete er (Sabellius) die menschlichen Seelen als eine Offenbarung und partielle Ausstrahlung des göttlichen Logos, in welcher Idee er sich an Philo und die Alexandrinischen Kirchenlehrer anschlofs: die Vernunft im Menschen ist nichts Anderes, als ein schwaches Abbild jener wirksam sich mittheilenden Gottesvernunft." Noch weit weniger aber getrauen wir uns für die folgende Behauptung einen Beweis aus den Quellen zu liefern: „Zur Erlösung der ihr verwandten Menschenseelen senkte sich die göttliche Kraft des Logos selbst in die Menschheit hinab; die ganze geistige Persönlichkeit des Logos betrachtete Sabellius als eine gewisse hypostasirte Ausstrahlung, eine eigenthümliche Modification des göttlichen Logos. Die Lehre einer Klasse Jüdischer Theologen, dafs Gott seine Offenbarungskraft, den Logos, von sich ausgehen lasse, und sie wieder an sich ziehe, wie die Sonne ihre Strahlen, dafs die Engelserscheinungen und die Theophanieen im Alten Testamente nichts Anderes seyen, als eben verschiedene vorübergehende Erscheinungsformen dieser einen Gotteskraft, — diese Theorie wandte er auf die Theophanie in der Erscheinung Christi an. Er bediente sich desselben Bildes, der Sohn sey, wie ein Strahl von der Sonne, ausgegangen, und, wie der Srahl in die Sonne, wieder in Gott zurückgegangen." Nur so Viel läfst sich aus den Stellen bei Athanasius folgern, dafs Sabellius unter dem Logos das Schöpfungswort verstand, durch welches die Natur und die Menschheit (ἡμεῖς ἐκτίσθημεν) ihr Daseyn erhalten; diesem Worte konnte er keine persönliche Subsistenz beilegen: es geht in den Vater zurück, nachdem sein Werk vollendet ist; denn es giebt nur *eine* göttliche Hypostase. Den Consequenzen des Athanasius dürfen wir aber nicht unbedingt folgen. Auch Möhler[34]) erinnert in anderer Hinsicht, indem er von dem Sabellianismus spricht: „Diese Folgerungen (des Athanasius) würde vielleicht Sabellius nicht zugegeben haben." Mögen wir die Worte des Athanasius betrachten, von welcher Seite wir wollen, so wüfsten wir doch die Fol-

34) *Athanasius der Grofse*, 1. Th. S. 328.

gerung nicht herauszubringen: Sabellius habe gelehrt, dafs die menschlichen Seelen eine Offenbarung oder partielle Ausstrahlung des göttlichen Logos seyen, dafs zur Erlösung der ihr verwandten Menschenseelen sich die göttliche Kraft des Logos selbst in die Menschheit hinabgesenkt habe; und nimmermehr konnte Sabellius, der durchaus nur *eine* göttliche Persönlichkeit, die des Gott-Vaters und Schöpfers aller Dinge, annahm, den Logos aber nur als das Schöpfungswort Gottes ansah, auf den Gedanken kommen, die ganze geistige *Persönlichkeit* des Logos als eine gewisse *hypostasirte* Ausstrahlung, als eine eigenthümliche Modification des göttlichen Logos zu betrachten. Nur die Vergleichung des Sohnes mit einem Strahle, der von der Sonne ausgeht (bei Epiphanius) könnte auf die Vermuthung einer Ausstrahlung führen: allein auch diese Vermuthung verliert ihre Wahrscheinlichkeit, da wir wissen, dafs nach der Lehre des Sabellius der Sohn Gottes seiner Natur nach blofser Mensch war, der nicht aus Gott ausgestrahlt, sondern von ihm *gesandt* wurde, auf Erden das Erlösungswerk zu vollenden.

Aus diesen Gründen glaube ich schon in der *Geschichte der Unitarier* (S. 71.) mit Recht bemerkt zu haben, dafs uns eine genaue Kenntnifs der Lehre der Sabellianer vom göttlichen Logos abgehe, und dafs wir hier nur durch Folgerungen, mit Rücksicht auf die übrigen Unitarischen Systeme, mit denen sie im Wesentlichen übereingestimmt haben sollen, Etwas erschliefsen können. In letzterer Hinsicht dürfen wir besonders die Analogie der Christologie des Paulus von Samosata, über welche uns nähere Auskunft gegeben wird, in Anspruch nehmen. Wenn nämlich Paulus und Sabellius in den Grundlehren wirklich übereinstimmen: dafs es nur *eine* göttliche Hypostase gebe, dafs Jesus zwar der Sohn Gottes und Christus, aber seiner Natur nach nur Mensch sey, der, hinsichtlich seines Berufes vom Vater besonderer Gnade gewürdiget, mit diesem in der innigsten Verbindung gestanden (*Joh.* 14, 10.), dafs der göttliche Logos keine eigene Hypostase im göttlichen Wesen seyn könne (bei Paulus kommen, wie bei Sabellius, die Be-

griffe ἔρχεσθαι, ἀνέρχεσθαι, ἐνεργεῖν vom Logos vor): so wird wahrscheinlich (bewiesen kann es nicht werden, da uns die Quellen verlassen), dafs auch Sabellius die Wirksamkeit des göttlichen Logos in dem Menschen Jesus sich so gedacht habe, wie Paulus. Diesem war der göttliche Logos, das Wort, — die Erkenntnifs, die Weisheit, als Inbegriff göttlicher Wahrheit und Erkenntnifs, wie sie in Gott ist, nicht als persönliches, von Gott seiner Subsistenz nach verschiedenes Wesen (ἐνυπόστατος τῷ πατρί), sondern wie im Innern des Menschen der Gedanke, die Erkenntnifs, welche durch das Wort sich ausspricht und wirkt, ohne dafs das Wort etwas Selbstständiges aufser dem Geiste des Menschen würde und als solches wirkte. Wie daher der Mensch seine Erkenntnifs mittheilt, durch das Wort der Erkenntnifs und Weisheit auf einen andern wirkt: so wirkt auch Gott, der Vater, durch das von ihm ausgehende Wort der Weisheit und Erkenntnifs unter den Menschen, und dieses Wort der Weisheit wohnte ganz besonders in dem Menschen Jesus Christus; in so fern war er der Sohn Gottes und eins mit dem Vater[35].

Ob Sabellius wirklich auch diese Ansicht vom göttlichen Logos in Beziehung auf die Person Christi gehabt habe, will ich, wie gesagt, nicht entschieden behaupten, so wahrscheinlich mir es auch ist. Denn aufser den schon angegebenen Uebereinstimmungen der beiderseitigen Lehrbegriffe finden wir noch eine neue, für die Christologie nicht unwichtige. Sabellius lehrte allerdings drei πρόσωπα in seiner Trias: aber, wie Basilius angiebt, es war ἀνυπόστατος τῶν προσώπων ἀναπλασμός, d. h. die einzelnen Subjecte haben in ihrem Verhältnisse zur göttlichen Monas keine persönliche göttliche Hypostase. Dasselbe lehrte Paulus vom göttlichen Logos, er nannte ihn ἀνυπόστατος. Und legte er nun Christus wirklich τὸ ἴδιον πρόσωπον in seiner Erscheinung auf Erden bei: so bezog er diefs auf die *menschliche* Natur Christi, welcher er allerdings eine persönliche,

35) *Geschichte der Unitarier,* S. 84. 88.

aber nicht göttlich persönliche Subsistenz zuschrieb[36]), während der Mensch Jesus Christus in so fern mit dem Vater eins war, als der göttliche Logos in ihm wohnte, und er dadurch nicht der Gott-Sohn, sondern der Sohn Gottes wurde. Sollte Sabellius den Ausdruck *πρόσωπον*, von Christus gebraucht, anders haben verstehen können?

Die Lehre des Sabellianismus vom heiligen Geiste.

Weit gröſsere Schwierigkeiten hat es noch, wie bereits früher bemerkt worden ist, die Lehre der Sabellianer vom heiligen Geiste auf eine Weise zu ergründen, daſs man sich eine bestimmte Vorstellung von dem, was sie wirklich gedacht haben, machen, und diese Lehre im Zusammenhange mit ihren sonstigen Lehren auffassen kann. Die Schwierigkeiten haben ihren Grund besonders in dem Mangel an zureichenden und deutlichen Quellennachrichten, und dieser Mangel läſst sich leicht erklären, nachdem wir in unserer Abhandlung über *den Lehrbegriff der Unitarier vom heiligen Geiste* dargethan zu haben glauben, daſs man in diesem Puncte deswegen den Unitariern überhaupt keine weiteren Vorwürfe machte, weil der wesentliche Ketzerkampf mit ihnen sich auf das Dogma vom Gott-Logos beschränkte, in der Lehre vom heiligen Geiste dagegen die angeblich rechtgläubigen Bischöfe im Wesentlichen mit denselben übereinstimmten. Dieſs Letztere war ursprünglich auch bei den Sabellianern der Fall; denn obschon Dionysius von Alexandrien den Sabellianisch gesinnten Bischöfen hinsichtlich des Geistes *ἀναισθησίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος*[37]) vorwirft: so bezogen sich doch seine Briefe, wie aus den Angaben des Athanasius erhellt, nur auf die Widerlegung der Irrthümer jener Bischöfe in Betreff des Sohnes Gottes, und wir dürfen jene sogenannte *ἀναισθησία* nicht

---

36) Epiphan. *Haer.* 65. T. I. p. 614: *ὁ Πατὴρ ἅμα τῷ υἱῷ εἷς Θεός, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει.*

37) Euseb. *Hist. eccl.* VII. 6.

ernstlicher nehmen, als die verleumderische Beschuldigung, dafs die Sabellianer den Sohn Gottes geleugnet hätten. Je spärlicher demnach die Quellennachrichten in diesem Theile des Sabellianischen Lehrbegriffs sind, desto gröfsere Vorsicht ist nothwendig, um uns nicht durch willkührliche Erklärung dieser Nachrichten zu täuschen. Wir schlagen auch hier zunächst den negativen Weg ein.

Wenn die Sabellianer nur *eine* göttliche Monas, *eine* Hypostase, die des Gott-Vaters, lehrten: so folgt, dafs sie dem heiligen Geiste keine *persönliche* Subsistenz aufser und in dem göttlichen Wesen beilegen konnten. Eben so erklärten sie, nach der Schrift des Arnobius, dafs man Sohn und Geist mit dem Vater nicht verwechseln oder vermischen, vielmehr Beide geschieden denken müsse. Daher wurde ihnen irriger Weise die Lehre beigelegt, als seyen Sohn und Geist ein und derselbe Gott mit dem Vater, als leugneten sie also den Sohn und den Geist. Wenn sie nun nach Athanasius lehrten, dafs der Vater sich ausbreite, entfalte in den Sohn und den Geist (*πλατύνεται εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα*): so konnte dieser bildliche Ausdruck nur dazu dienen, ein gleiches Verhältnifs, wie zwischen dem Vater und dem Sohne, auch zwischen dem Vater und dem Geiste zu bezeichnen, da sich dieses *πλατύνεσθαι* auf Beide bezieht. Wenn also der Vater, an sich unveränderlich (*ὁ αὐτὸς ὤν*), in den Sohn sich ausbreitet, d. h. durch den Sohn, mit dem er eins war, wirkt und erkennbar wird, indem er nämlich denselben sendete, die Welt zu erleuchten: so gilt dasselbe auch von dem heiligen Geiste, in den er ebenfalls sich entfaltet, d. h. wirkt in Beziehung auf die Menschen, indem er denselben ebenfalls sendet, um die dessen würdigen Menschen geistig zu beleben und zu erwärmen. Und hiermit verbinden wir gleich den Bericht des Epiphanius, in welchem er die Lehre der Sabellianer mit ihren eigenen Worten angiebt: *τὸ ἅγιον πνεῦμα πέμπεσθαι εἰς τὸν κόσμον, καὶ καθεξῆς, καὶ καθ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιουμένων· ἀναζωογονεῖν δὲ τοιοῦτον, καὶ ἀναζέειν, θάλπειν τε καὶ θερμαίνειν, ὡς εἰπεῖν, διὰ τῆς τοῦ πνεύματος δυνάμεως τε καὶ συμβάσεως.* Diese Worte erfordern genaue Erwägung.

Fürs Erste war gleich zuvor von dem Sohne die Rede gewesen. Von diesem wurde gesagt, er sey einst (καιρῷ ποτε) gesendet worden (πεμφθέντα), um in der Welt das Beseligungswerk zu vollenden; dann sey er wieder in den Himmel aufgenommen worden. Beide Sätze stehen in naher Beziehung zu einander: der Sohn ist *zu seiner Zeit* gesendet worden, der heilige Geist wird *nachher*, d. h. nachdem der Sohn in den Himmel zurückgekehrt ist, und *fernerhin* gesendet, um die Menschen, die dessen würdig sind, geistig wieder zu beleben und zu erwärmen, gleichsam durch die Kraft des Geistes und das Zusammenkommen (nämlich des göttlichen und des menschlichen Geistes). Wie also der Sohn gesendet worden ist zu seiner Zeit, so wird der heilige Geist auch fernerhin gesendet zur geistigen Wiederbelebung der Menschen, wirksam in den Menschen durch seine Kraft. Sonach ist der heilige Geist *die Kraft Gottes des Vaters, welche, auch nachdem das Beseligungswerk durch die Sendung des Sohnes vollbracht worden, von dem Vater gesendet wird, um die geistige Wiedergeburt derer, die dessen würdig sind, zu befördern.* Durch das καθεξῆς καὶ καθ' ἕκαστα εἰς ἕκαστον πέμπεσθαι scheint angedeutet zu werden, daſs auch vor der Rückkehr des Sohnes in den Himmel der heilige Geist gesendet worden sey, aber nicht einem Jeden, sondern nur Einzelnen. Man sieht daraus, wie wenig die Sabellianer an eine immerwährende Emanation des heiligen Geistes denken, und wie sie eben so wenig denselben für Gott, den Vater, selbst halten konnten. Der heilige Geist ist das Mittel, die Kraft, worin sich der Vater entfaltet, wodurch er wirkt zur Belebung und Wiedergeburt der Menschen. Man würde sehr unrichtig urtheilen, wenn man annehmen wollte, der heilige Geist bedeute nach den Sabellianern *bloſse Wirkungen* Gottes; dann hätten sie auch die Schöpfung u. s. w. demselben beilegen müssen. Der heilige Geist ist die Kraft der göttlichen Wirksamkeit zur geistigen Belebung und Erregung der seiner Hülfe würdigen Menschen. Hierin stimmten sie ganz mit dem Lehrbegriffe ihrer Gegner überein, die damals unter dem heiligen Geiste auch nur die von dem Vater durch den Sohn

ausgehende Kraft und Wirksamkeit (δύναμις καὶ ἐνέργεια) verstanden, welche den Propheten und Aposteln besonders gegeben worden, und so allen wahren Christen zur Erleuchtung und Wiedergeburt zu Theil wird, worauf sie die Gemeinschaft der Heiligen, eine heilige, Christliche Kirche gründeten, — wiewohl die Gegner diese Kraft, der Trias wegen, auch mit dem Namen *Gott* zu bezeichnen pflegten.

Mit Grund dürfen wir, wie bereits früher in der Abhandlung *über den Lehrbegriff der Unitarier vom heiligen Geiste* gezeigt worden, daraus schliefsen, dafs die Sabellianer auch in dem, was sonst in der rechtgläubigen Kirche auf den dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses vom heiligen Geiste gegründet wurde, mit ihren Gegnern übereingestimmt haben werden. Als Bischöfe oder Presbyteren auf ein Glaubensbekenntnifs verpflichtet, in welchem die Lehre vom Gott-Logos, von Christus als Gott und Mensch, noch nicht enthalten war, so wie unter der Aufsicht des Bischofs von Alexandrien stehend, glaubten sie eine heilige, Katholische Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, so wie die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Gemeinschaft der Kirche, in der Taufe u. s. w. Und wenn sie wirklich in Jesus den einigen Sohn Gottes, gesendet von dem Vater zur Beseligung der Menschen, und in den Himmel wieder aufgenommen, anerkannten: so werden sie die mit dieser Lehre nothwendig verbundenen Glaubenswahrheiten des zweiten Artikels ebenfalls angenommen, und bekannt haben: dafs Christus von der Jungfrau geboren sey, gelitten habe, am Kreuze gestorben und am dritten Tage wieder auferstanden sey. Dafs wir nicht zu Viel und willkürlich folgern, beweiset die Analogie der Lehren des Noetus und des Paulus von Samosata, welche ausdrücklich lehrten, dafs Christus von der Jungfrau geboren sey, gelitten habe, am Kreuze gestorben und am dritten Tage wieder auferstanden sey; — und mit diesen sollen die Sabellianer im Wesentlichen übereingestimmt haben.

Nach der Lehre des Neuen Testamentes und dem Glaubensbekenntnisse der alten Kirche, das sich im späteren *Symbolum Apostolicum* im dritten Artikel etwas verändert

hat, findet man auch in diesem Artikel den Beisatz: *qui locutus est per Prophetas*, oder auch *Apostolos*. Dafs die Sabellianer diesen letztern Zusatz kannten, ergiebt sich aus der Angabe des Theodoret: ὡς πνεῦμα δὲ ἅγιον τοῖς Ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι, deren Sinn nun deutlich seyn wird. Ἐπιφοίτησις wird auch bei Classikern von der Inspiration, von dem Beistande durch höhere Kraft gebraucht. Sie erkannten also den Beistand an, welchen Gott durch den heiligen Geist den Aposteln in ihrem Berufe zu Theil werden liefs, und waren auch in dieser Hinsicht vollkommen rechtgläubig: denn in einer, obschon im zweiten Artikel bedeutend erweiterten Glaubensformel bei Tertullian[38]) heifst es im dritten Artikel noch ganz einfach: *misisse vim vicariam Spiritus Sancti, qui credentes agat.* Wenn nun die Sabellianer die Kraft des heiligen Geistes, wodurch die Menschen geistig belebt und geweckt werden, die Apostel aber zu ihrem Berufe von Gott befähiget worden, ganz übereinstimmend mit ihren Gegnern anerkannten, und nach der aus Athanasius angeführten Stelle 1 *Cor.* 12, 4. auch verschiedene Grade geistiger Gaben annahmen: so hat es alle Wahrscheinlichkeit, dafs sie in Jesus, den sie für einen Menschen, aber für den Sohn Gottes und *Christus* hielten, denjenigen anerkannten, der gesalbt mit heiligem Geiste, mit dem höchsten Maafse geistiger Kraft von dem Vater ausgerüstet (κεχρισμένος πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, *Apostelgesch.* 10, 38.), das Werk der Weltbeseligung und *Erleuchtung* auf Erden vollendet habe. Es liefse sich sonst nicht denken, wie sie die ganz biblische Ansicht von dem Berufe Jesu Christi auf Erden mit dem Glauben an seine blofse Menschennatur hätten vereinigen wollen. Doch diefs bleibe dahin gestellt, obschon wir die Analogie früherer Unitarier dafür in Anspruch nehmen können.

---

38) *de praescript. haer.* c. 13. Eben so Origenes *de princip. praef.*: — *quod iste Spiritus unumquemque Sanctorum vel Prophetarum vel Apostolorum inspiraverit, et non alius Spiritus in veteribus, alius vero in his, qui in adventu Christi inspirati sunt, fuerit, manifestissime in ecclesiis praedicatur.*

Die Trias der Sabellianer als Grundrifs ihres Lehrbegriffs.

Drei Subjecte sind es, welche die Grundpfeiler des Sabellianismus bilden: die Monas des *Vaters*, die sich ausbreitet in den *Sohn* und in den *Geist*, und diefs ist die *Trias* des Sabellianismus: der Vater, als die einzige göttliche Natur und Person; der Sohn von ihm gesandt als Mensch, um das Erlösungswerk zu vollenden; der heilige Geist, als die Kraft, wodurch Gott die dessen würdigen Menschen belebt und erwärmt. Alle Drei sind eins, nicht der Hypostase nach, so dafs Sohn und Geist göttlicher *Wesenheit* theilhaftig seyen: der Sohn ist eins mit dem Vater, indem er von diesem gesandt wurde, sein Werk zu vollbringen; der Geist, in wie fern er noch von Gott gesendet wird, die Menschen geistig zu erwärmen und zu beleben.

Dafs diese Lehre von der Trias schriftgemäfs sey, getrauen wir uns zu beweisen. Wenn aber ihre Gegner schon damals diefs nicht begriffen, so lag der Grund in dem durch die meisten Bischöfe bereits angenommenen Dogma von Christus, als dem menschgewordenen Logos-Gott. Und natürlich beurtheilten sie auch von diesem ihrem Standpuncte aus den Lehrbegriff der Sabellianer. Diese wurden, wie wir an dem Verfahren des Dionysius von Alexandrien gesehen haben, *zuerst* von den Trinitariern angegriffen, und so mufsten sie in der Vertheidigung und Erläuterung ihrer Lehre von der Trias diesen Gegensatz im Auge behalten. Dadurch erst gewinnen jene Gleichnisse, durch welche sie das Verhältnifs der drei Subjecte: Vater, Sohn und Geist, sinnlich zu veranschaulichen bemüht waren[39]), ihre wahre Bedeutung: es sind jedoch Gleichnisse, die wir nicht weiter ausdehnen dürfen, als sie von den Sabellianern im Gegensatze gegen die Trinitarier für passend gehalten wurden, ihre Meinung zu rechtfertigen. Der zweite, besonders wichtige Vergleich findet im Folgenden: πεμφθέντα δὲ υἱὸν u. s. w., jedenfalls mit den eigenen

39) Epiphan. *Haer.* 62. §. 1.

Worten der Sabellianer (dafür scheint besonders das in diesen Gleichnissen wiederholt eingeschobene ὡς εἰπεῖν zu sprechen), seine Erklärung, und diefs läfst uns dann auf Sinn und Zweck des ersten Gleichnisses zurückschliefsen.

Dieses erste Gleichnifs lautet: ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας, ἢ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα· καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα, ὡς εἰπεῖν, τὸν πατέρα, ψυχὴν δὲ, ὡς εἰπεῖν, τὸν υἱὸν, τὸ πνεῦμα δὲ ὡς ἀνθρώπου, οὕτως καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τῇ θεότητι. Die Dreiheit in der einen göttlichen Hypostase, die durch drei verschiedene Namen bezeichnet ist, wird verglichen mit den drei Theilen der *einen* menschlichen Natur, wie sie damals unter den Kirchenvätern, und noch bis ins fünfte Jahrhundert, eingetheilt zu werden pflegte. Das dazwischen gesetzte ὡς εἰπεῖν deutet an, dafs man Alles nur vergleichsweise, mithin nicht über den Zweck des Gleichnisses hinaus, verstehen dürfe. Schon Mosheim bemerkt hierzu[40]) sehr richtig: *Quemadmodum una est hominis persona, et in hac una tamen persona tria non mente tantum distingui possunt, sed reapse distincta sunt, corpus, anima et spiritus: ita etiam una tantum et individua licet Dei sit persona, in ea tamen Pater, Filius et Spiritus Sanctus discerni non modo cogitando possunt, verum etiam vere discerni ac distingui debent.* Wenn nämlich die Trinitarier dem Christus, als dem menschgewordenen Logos-Gott, eine besondere göttliche Hypostase beilegten: so schien diefs den Sabellianern die Monas des einigen Gottes, des Vaters, aufzuheben. Sie nahmen nun allerdings auch das innigste Verhältnifs zwischen Vater, Sohn und Geist, jedoch ein solches Verhältnifs an, wodurch die göttliche Wesenheit des Vaters nicht beeinträchtiget wurde. Ein ähnliches Verhältnifs fanden sie in der einen menschlichen Natur: in dem einen Menschen werden unterschieden Körper, Seele und Geist; wir legen jedem dieser Theile seine Eigenthümlichkeit bei, und doch bildet keiner eine für sich bestehende menschliche Hypostase; zum Wesen des Menschen gehören sie alle drei. So giebt es nur *ein* göttliches Wesen; in ihm unter-

---

40) *de rebus Christ. ante Const.* p. 692.

scheiden wir Vater, Sohn und Geist, und legen jedem seine Eigenthümlichkeit bei: aber daraus folgt nicht, dafs der Sohn und Geist göttliche Wesenheit haben, so wenig als Seele oder Geist allein die menschliche Wesenheit ausmacht. — Die Vergleichungspuncte weiter auszudehnen, scheint unstatthaft, z. B. wenn man daraus gefolgert hat, dafs der heilige Geist über dem Sohne stehe, wie der Geist über der Seele, und zwar als das vollendende Princip über dem, welches nur das Leben erregt. Wäre diefs auch wirklich Lehre der **Sabellianer** gewesen, aus *jenem* Gleichnisse hiefse diefs zu Viel geschlossen; einen andern Beweis aber dafür suchten wir vergebens.

Eben so passend, im Gegensatze gegen die **Trinitarier**, erscheint auch das zweite Gleichnifs, dessen Erklärung **Epiphanius** nach der Meinung der **Sabellianer** selbst hinzufügt: *ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας· φημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν, καὶ τὸ θάλπον, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα· καὶ εἶναι μὲν τὸ θάλπον, εἴτ' οὖν θερμὸν καὶ ζέον, τὸ πνεῦμα, τὸ φωτιστικὸν δὲ τὸν υἱὸν, τὸν δὲ πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑποστάσεως.* Die Sonne existirt zwar nur in *einer* Hypostase; aber dreifach ist die Art und Weise, wodurch sie erscheint, wirksam wird: als leuchtende Kraft, als Bedingung des Lichtes, sodann als wärmende und erhitzende Kraft, endlich als rund erscheinender Körper. Eben so in der Gottheit: der Sohn ist gesendet worden vom Vater (gleichsam wie ein Sonnenstrahl), um durch das Evangelium die Welt zu erleuchten; so wenig aber die Sonne durch die Ausscheidung ihrer Lichtkraft aufhört, in *einer* Hypostase als Sonne zu existiren, eben so wenig kann der Vater durch die Sendung seines Sohnes aufhören, die einzige göttliche Monas zu seyn. Der Sohn kann so wenig wahrer Gott seyn und werden, wie ein Sonnenstrahl die Sonne selbst. — Mehr wird es zur Erklärung dieses Gleichnisses nicht bedürfen: denn dafs man die von dem Wesen der Sonne, wie sie uns als Gesammtheit erscheint, gebrauchten Ausdrücke: *τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα, τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑποστάσεως,* beide ohne Zweifel gleichbedeutend, die runde Gestalt, unter

der wir, wenn wir die Sonne sehen (*τὸ εἶδος*), ihre ganze Wesenheit begriffen denken, nebst Licht- und Wärmekraft, — nicht über die Grenzen des Gleichnisses hinaus auf Gott-Vater ausdeuten könne, bedarf wohl keiner wiederholten Erinnerung. Daher folgert Neander nicht bloſs in der angeführten sondern auch in einer der folgenden Stellen [41]), aus dem Vergleiche des Sohnes mit dem Sonnenstrahle zu Viel, wenn er zweifelhaft läſst, ob Sabellius behauptet habe, daſs Gott diesen von ihm ausgegangenen Strahl erst dann wieder in sich zurückziehen werde, wenn das ganze Erlösungswerk mit allen seinen Folgen vollendet seyn werde, oder ob er angenommen, daſs Gott gleich bei Christi Himmelfahrt diesen Strahl wieder an sich gezogen. Christus wird ja nur mit dem Sonnenstrahle verglichen, und nicht von dem Sohne, sondern von dem *Sonnenstrahle* heiſst es in dem Gleichnisse bei Epiphanius: *ἀναληφθέντα δὲ* (nämlich *τὸν υἱὸν*) *αὖθις εἰς τὸν οὐρανὸν, ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα, καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν.* Dabei darf man ferner nicht übersehen, daſs nach dem Sabellius Christus zwar der Sohn des Vaters, aber seiner Natur nach bloſser und reiner Mensch war.

Nach dieser Darstellung der Sabellianischen Trias würde es überflüssig seyn, die Sabellianer wegen des ihnen Schuld gegebenen *Pantheismus* zu vertheidigen: ihr Lehrprincip steht dem letztern geradehin entgegen, und von keinem der alten, für die Erkenntniſs ihres Systems brauchbaren Schriftsteller wird ihnen etwas Derartiges als eigene Ansicht beigelegt.

Nur über *Quellen* und *Ursprung* des Sabellianismus noch ein Schluſswort!

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich hinsichtlich der Quellen des Sabellianismus: 1) daſs die Sabellianer sich zur Feststellung und Vertheidigung ihres Lehrbegriffs auf Stellen der heiligen Schrift bezogen. Beispielsweise seyen nur folgende erwähnt: *Joh.* 10, 38. 14, 10. 1 *Cor.* 12, 4. Sie erklärten diese Stellen sehr richtig. 2) berichtet Epipha-

41) *Allgem. Gesch. der Christl. Relig. u. Kirche*, 1. B. 3. Abth. S. 1024.

nius ausdrücklich, daſs sie *alle* Schriften des Alten und Neuen Testamentes gebraucht hätten. Daſs sie aber dieſs mit mehr Glück thaten, als ihre Gegner, beweist ihr Lehrbegriff. Endlich 3) waren sie als Bischöfe oder Presbyteren auf ein bestehendes Glaubensbekenntniſs verpflichtet. Daſs sie sich an dieses hielten, beweist ihr Benehmen gegen Dionysius, ihr langes Bestehen und die Uebereinstimmung ihres richtig dargestellten Lehrbegriffs mit dem Apostolischen Symbolum. Daher ist 4) die Nachricht desselben Epiphanius, sie hätten ihre Lehre aus dem *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* geschöpft, sicherlich in so fern falsch, als diese Schrift eigentliche Quelle ihrer Lehre gewesen seyn soll. Auch verweist Epiphanius nur auf die Aehnlichkeit einzelner Lehren (*ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα — ἀναφέρεται*). Daſs sie dieſs Evangelium in anderer Hinsicht gebraucht haben können, wollen wir nicht bezweifeln.

IV.

De Natalitiorum Christi
et rituum in hoc festo celebrando solemnium origine.

Oratio,

Professionis Theologicae Ordinariae in academia Gissensi adeundae causa

d. XXVI. m. Maii a. MDCCCXXXII. habita

a

Carolo Augusto Credner*),
Theol. D.

De commendando rerum gestarum sive historiae egregio studio tanta, et quidem subtilia ac praeclara, jam pridem

---

*) Als der Verfasser den Ruf als ordentlicher Professor der Theologie nach Giefsen erhielt, benutzte derselbe die bald nachher eintretenden Weihnachtsferien zu einer Reise von Jena nach diesem Orte. Die Reise selbst fiel gerade in die Tage dieses Festes, so dafs der Verfasser vom Vorabende des Weihnachtsfestes an, bei Tage und bei Nacht, genug Stoff zur Wahrnehmung der mancherlei Gebräuche fand, welche mit diesem Feste verbunden sind. In Giefsen selbst wurde demselben ein Backwerk, Figuren allerlei Art darstellend, als etwas dem Orte am Weihnachtsfeste Eigenthümliches bemerklich gemacht. Da mir der Gebrauch solchen Backwerkes schon aus dem Alterthume bekannt war: so bestimmte mich diefs, dasjenige, was ich mir über die Feier des Weihnachtsfestes und dessen Ursprung bemerkt hatte, zu einer Antrittsrede zu benutzen, welche ohne diesen zufälligen Anlafs wohl einem andern Gegenstande sich zugewendet hätte. Uebrigens ist diese Rede wörtlich so gehalten worden, wie sie hier gegeben wird, nur dafs die meisten der im Texte selbst angeführten Stellen aus alten Schriftstellern beim Vortrage der Rede, so wie bei dem hier folgenden Abdrucke derselben die besondern Anreden nebst dem bei solcher Gelegenheit üblichen Schlusse weggelassen wurden. Credner.

proposuerunt viri ingenii acumine atque orationis suavitate excellentes, ut recte mihi verendum esset, ne munus plane inutile in me susciperem, si praesentibus Vobis, Auditores, eadem de re verba facere vellem. Namque Vos omnes probe scitis, quam multum historiae studium ad excolendos atque corroborandos hominum animos valeat, et quantam vim in bonarum literarum studiis promovendis exerceat: quae quidem studia, historiae studio neglecto, aut manca et imperfecta semper manent, aut vanarum opinionum farragine opprimuntur atque corrumpuntur. Sola historia duce aditus patet ad veri rectique sanctos recessus. Ne ea quidem, quae, ad praesentem rerum statum pertinentia, quotidie ante oculos nostros eveniunt, quaeque nosmet ipsi facere solemus, mores et consuetudines quotidianos dico, historia praetermissa, recte intelligi atque diiudicari possunt. Quare illi, quos rerum gestarum accuratior cognitio fugit, rebus sive civilibus sive ecclesiasticis gerendis utique impares sunt existimandi. Inprimis vero ritibus in ecclesia Christiana receptis multa insunt, quorum occulta origo et vis nonnisi historiae ope recte percipi potest. Liceat igitur mihi Theologo sententiam propositam paucis exponere, exemplo ex institutis ecclesiasticis repetito.

Brumae inertis aspero tempore, quando tota rerum natura vestimento funebri quasi induta conspicitur, summo splendore et apparatu summaque laetitia Christi Natalitia celebrantur. Festorum maximum haec Natalitia facile dixeris, a teneris inde annis nota omnibus et dilecta. Feriae maiores tunc aguntur; media ipsa nocte in ecclesiis luminibus multis collustratis sacri habentur conventus; invicem dantur cuiuscunque generis dona, inprimis poma, nuces, placentae, cerae, vestes, pecuniae atque alia id genus. Summo animi desiderio per totum annum a pueris atque puellis haec exspectantur Natalitia; laeti immiscentur parentes gravesque senes communi laetitiae.

In Christi honorem et memoriam haec omnia ab initio instituta vulgo perhibentur, plerosque quum fugiat, omnes fere ritus in celebrandis Christi Natalitiis solemnes ethnicae originis esse et ab antiquissimis inde temporibus, iisdem,

quibus nos solemnia nati Christi laetabundi celebramus, diebus, apud veteres tam Graecos quam Romanos, apud Aegyptios, Persas atque Indos aut obtinuisse olim aut adhuc obtinere.

Veteres Romani, ut ab his proximis nobis exordium ducam, mense Decembri, tristissimo anni tempore [1]), *Saturnalia* in Saturni honorem quotannis celebrabant, de quibus Mummius [2]), vetus poeta Romanus:

Nostri (inquit) *maiores veluti bene*
Multa instituere, sic hoc optime: frigore
Fecere summo dies septem Saturnalia.

Sub Saturno enim, qui regno pulsus et in Latium delatus regnum cum Jano, Latii rege, communicasse dicitur, aurea perhibent fuisse saecula. Saturnus, Justino [3]) auctore, „tantae iustitiae fuisse traditur, ut neque servierit sub illo quisquam, neque quicquam privatae rei habuerit; sed omnia communia et indivisa omnibus fuerint, veluti unum cunctis patrimonium esset.“ Inde factum est, ut, quotiescunque magna Saturni festa a Romanis instaurarentur, omnes summo gaudio non fruerentur, sed exsultarent et quasi diffluerent [4]).

Feriae tunc actae publicae, olim, ut videtur, unius diei spatio comprehensae, postea ab Imperatoribus, quo *publicam laetitiam*, ut Suetonius [5]) refert, in perpetuum augerent, ad sex vel septem adeo dies extensae sunt. Per omnes Saturnalium dies clausae sunt scholae, bellum indicere, iudicia agere poenasque a nocentibus sumere nefas habitum est [6]).

1) Lucian. *Saturnalia*, 9.

2) Apud Macrob. *Saturnal.* I. 10.

3) XLIII. 1, 3. Lucian. *Saturn.* 7.

4) Plutarch. *Quaestion. Rom.* 34.: *Μεγίστης αὐτοῖς ἑορτῆς τῶν Κρονίων καθεστούσης καὶ συνουσίας τε πλείστας καὶ ἀπολαύσεις ἔχειν δοκούσης.* — Lucian. *Saturnalia*, 5: *Εἰ μὴ ἑορτὴν, ὦ οὗτος, ἤγομεν, καὶ μεθύειν ἐφίετο, καὶ λοιδορεῖσθαι τοῖς δεσπόταις ἐπ᾽ ἐξουσίας, ἔγνως ἂν* etc. Eiusd. *Chronosolon*, 13.

5) *Caligula* 17. — cf. Lucian. *Saturn.* 2. Mummius l. c. ap. Macrob. — Martial. XIV. 72.

6) Plin. Epist. VIII. 7. — Martial. *Epigr.* V. 85. Macrob. *Sat.* I. 8. Sueton. *Aug.* 32.

In templis Saturnalium diebus Saturni sacerdotes aperto capite et coccinea induti veste sacra solemnia procurant; fumant thure altaria cereisque accensis fulgent; gladiatorum ludi publici in honorem Dei, olim sanguine placati, instituuntur [7]).

Volvitur per plateas ingens laetitia exsultantium turba, *io* clamans, *io, bona Saturnalia;* hilares ubique plausus et cantus et lusus. Servi togati et pileo, libertatis signo, tecti dominorum societatibus laetis immiscentur [8]). Omni per hos dies loci atque ordinis discrimine sublato, servi una cum liberis sacra faciunt; exaequato omnium iure servi cum dominis passim in conviviis recumbunt, ipsi domini cum servis ludunt iisque inter epulas cibos ministrant, unde illud Ausonii [9]):

Aurea nunc revocat Saturni festa December,
Nunc tibi cum domino ludere, verna, licet,

et Horatii [10]) servum exhortantis:

Age, libertate Decembri,
Quando ita maiores voluerunt, utere, narra.

Quam loquendi libertatem *licentiam iustam* dicit Seneca [11]), tragoediarum scriptor; etenim Saturnalibus tota servis licentia permittitur [12]).

Mutua munera, Saturnalitia dicta, ultro citroque commeant [13]). Dono dantur cerei, reducis his ipsis diebus ab extremis coeli regionibus solis lumen quasi referentes; Saturnus enim erat, qui temporum cursum contineret [14]). Dono dantur nuces alearum ludis aptae, dantur suaveolentia po-

---

7) Lipsius, *Saturn. serm.* I. 5. Tertullian. *de pallio*, 4.

8) Macrob. *Sat.* I. 7. Tacit. *Annales*, XIII. 15. Arrian. *Epict.* I. 25. Lucian. *Saturn.* 7.

9) *Eclog. de mensibus.*

10) *Serm.* II. 7, 4 sq.

11) *Medea*, v. 109.

12) Solinus, 3.

13) Lucian. *Chronosolon*, 16. Martial. I. 18. Macrob. I. 7.

14) Cicero, *de nat. Deor*, II. 25.

ma[15]); neque defuere dulces pistorum placentae[16]), in mille exstructae figuras, quales Gissa nunc profert, neque sigillaria varii generis, quae quidem inprimis duobus ultimis Saturnalium diebus dono missa sunt, unde his ipsis diebus nomen Sigillaribus impositum est[17]). Dono dantur pecuniae, phialae, vini amphorae, lepores, gallinae, graciles ligulae, chartae, mappae, libri, carmina, scriptiunculae[18]) qualescunque, atque, ut paucis dicam, cuiuscunque generis res, quales nitidis versibus Horatius[19]) comprehendit:

Donarem pateras grataque commodus,
Censorine, meis aera sodalibus;
Donarem tripodas, praemia fortium
Graiorum; neque tu pessima munerum
Ferres, — —
Gaudes carminibus: carmina possumus
Donare et pretium dicere muneris.

Praeterea dona uberiora Saturnalium tempore data sunt pauperibus[20]), quin imo a Suetonio[21]) memoriae proditum est, ab Imperatoribus populi auram captantibus dona data esse vel totius populi gregi. *Augustus*, inquit, *Saturnalibus — modo munera dividebat, vestem et aurum et argentum, modo nummos omnis notae, etiam veteres regios ac peregrinos, interdum nihil, praeter cilicia et spongias, et rutabula et forpices, atque alia id genus.*

Exactis Saturnalium hilarium diebus festis, tristes redierunt pueri ad scholas, tristis clamavit vulgus[22]):

Saturnalia transiere tota.

---

15) Martial. V. 85. Lucian. *Saturn.* 8. et 9. *Chronosolon*, 18.

16) Lucian. *Chronosol.* 16. Martial. XIV. 222. Apulei. *Metam.*

17) Macrob. I. 10. Sueton. *Claud.* 5. Spartian. *Hadr.* 17.

18) Lucian. *Chronosol.* 16. — Martial. IV. 46. V. 18. VIII. 71. Herodian. *Hist.* I. 16.

19) *Carm.* IV. 8, 1 sqq.

20) Lucian. *Chronosol.* 10 sqq.

21) Sueton. *August.* 75.

22) Martial. V. 85.

Romanos Saturnalium solemnia a Graecis accepisse, auctor est Accius apud Macrobium[23]: quam Graecam Saturnalium apud gentem togatam originem ritus peculiares convincunt, in celebrandis Saturnalibus instituti et a Romanorum cerimoniis prorsus alieni. *Peloria*, a Graecis, inprimis a Thessalis celebrata[24], festum fuerunt Romanorum Saturnalibus simillimum, quo servi atque domini socii fere et pares communi libertate utebantur. Invaluit quoque mos iste apud Graecos[25], placentas in varias tam hominum quam animalium figuras effictas Diis offerendi, qui mos Sigillariis Romanorum, imo et Gissensium originem dedisse videtur.

Ingenti pompa ab Aegyptiis vigesimo quarto Decembris die *Harpocratis*, i. e. Solis, Natalitia quotannis instaurata esse, in comperto habemus. Clamabant sacerdotes, populo alta voce acclamante:

Εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν[26].

Eodem die apud veteres Persas *Mithrae* sive Solis Natalitia tanto splendore tantaque laetitia celebrata sunt, ut totus mensis nomen *Chorrem* i. e. *Hilaris* habuerit; quemadmodum, inter Germanos mensis December propter Christi Natalitia ut *Christmond* diceretur, Carolus Magnus voluit.

Hoc mensis *Chorrem* die ad Persarum regem, qui relicto solio alba veste indutus in publicum prodiit, accesserunt olim cuiusvis ordinis cives, cum rege considentes, cum eo confabulantes, familiari consortio utentes et desideria proponentes. Atque rex illis: *Pares sumus et ego et vos, agite, concordes simus, fratrum instar*[27]*!*

---

23) Macrob. *Sat.* I. 7.

24) Athenaeus, XIV. 639.

25) Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde*, II, 2. S. 234.

26) Jablonsky, *Pantheon Aegypt.* P. I. p. 255. — Cf. v. Bohlen, *das alte Indien*, I. S. 141.

27) Hyde, *Hist. religionis veterum Persarum*, ed. 2. Oxonii 1760. p. 252 sq.

Confectas ex massa pupas aut comederunt aut combusserunt, et fore, ut, quicunque mane comederet *poma* narcissumque olfaceret, per totum annum salvus atque incolumis evaderet, persuasum habuerunt [28]). Noctis longissimae sive brumae tempore accensi sunt ignes et lumina, unde noctem ipsam incendii noctem apud veteres Persas esse appellatam perhibent [29]).

Huncce autem *Mithrae* cultum Pompeii inde ab aevo etiam ad Romanos, ad Gallos et ad ipsos Germanos pervenisse, ex inscriptionibus haud paucis,

Deo Soli Invicto Mithrae

dedicatis, quibuscum consentiunt veterum auctorum diserta testimonia, pro certo habemus [30]).

Festivitates hisce similes a Babyloniis veteribus esse actas atque ad nostrum usque aevum ab Indis agi, memoriae est proditum; sed de tempore, quo celebratae fuerint, non liquido constat. Huius generis Babyloniorum Σακεα, i. e. festum commessationum [31]), et Indorum in honorem *Durgae* Deae solemnia instituta fuisse videntur [32]).

---

28) Hyde, p. 253 sqq.

29) Hyde, p. 256. : *Vera ac primaria huius noctis celebrandae causa fuit, quia ea erat totius anni nox longissima, hyeme ea nocte quodammodo desinente, cum exinde dies inciperent esse longiores, et noctes breviores. Ideoque bruma iam abitura, laeti ignes festivales accendebant, tenebricosissimam et longissimam totius anni noctem hoc modo illustrare et pellere satagentes: ea enim nocte vel prope eam sol perveniebat ad Tropicum Capricorni.*

30) Hyde, p. 109 sq. — Beyeri ad Joh. Seldeni *de Diis Syris syntagmata additamenta.* Lips. 1672. p. 259 sq. — v. Bohlen, *das alte Indien,* I. S. 141. 258.

31) Münter, *die Religion der Babylonier,* S. 68.

32) William Jones, *Asiatic Researches,* Vol. III. 1807. p. 293. cf. Heber, *Reisen durch die obern Provinzen von Vorderindien.* Weimar 1831. I. S. 103 fg.: *Ich hatte um diese Zeit Gelegenheit, den bei verschiedenen Volksclassen der Hindus und Mahommedaner herrschenden Gebrauch zu beobachten, dafs sie zu Weihnachten ihren Herren oder Vorgesetzten Obst, Wildpret, Fische, Gebäck und Confect schenken. Bei uns gingen verschiedene Gaben dieser Art von Baboos ein, deren Bekanntschaft wir gemacht hatten. Die obersten un-*

Inter ipsos Americae meridionalis populos a Peruanis brumae tempore solemnia sacra celebrata sunt maxima[33].

Jam igitur eos ritus, quibus mense Decembri Christi Natalitia ab huius cultoribus instaurantur, his nequaquam esse peculiares, nemo potest ire inficias. Sed haec non sufficiunt ad comprobandam rituum in celebrandis Natalitiis Christi solemnium ethnicam originem.

Laeta festa brumae tempore ab ethnicis et Christianis celebrantur. Laetitiae autem mira natura fugere plane intelligentiae nostrae vim et notionem videtur. Tantam enim hominum efficit conversionem tantamque in eorum animos exercet vim, ut laetitiam supremi ipsius numinis benigno nutu in hominibus accensam dixeris. Demulcet laetitia sincera hominum animos; propellit superbiam, ferociam, avaritiam, invidiam animique vehementiores motus; procul abesse jubet anxias animi curas et graves aerumnas, ita ut aureae aetatis tempora laeta inter homines laetitia perfusos restaurata videantur. Laetitiae sincerae ubi indulgent homines, omnia communia, omnes pares atque aequales, omnes mutuo amicitiae vinculo sibi iuncti videntur; quare recte in proverbio dicitur: *homines laetos esse bonos.*

Quanto autem animi desiderio sub autumni finem, ubi continuo decrescente die noctes frigidae longiores protrahuntur et densis nebulis lux solis languidior abripitur, brumae tempus ab omnibus exspectetur et exoptetur, nemo est, qui nesciat. Gaudemus, hoc ipso brumae die solem quasi aufugientem cursus coelestis fines attigisse extremos, unde, re-

---

serer Diener schickten uns Rosinenkuchen, Fische und Früchte, und selbst unsere armen Träger kamen, im Gesicht ungewöhnlich stark mit Rüthel, Kreide und Stanniol geschminkt, und baten mich, einen Korb Pisangfrüchte und Apfelsinen von ihnen zusammen anzunehmen. Die meisten Häuser von Calcutta und Cheringhea waren mit Guirlanden von Blumen, Rauschgoldund Goldpapier behängt. Diese Weihnachtsgeschenke sind hier von Alters her gebräuchlich gewesen. Videntur haec a Hebero descripta solemnia a pristina conditione, uti multa apud Indos, longe recessisse.

33) v. Bohlen, *das alte Indien*, I. S. 140.

ducem in dies magis nobis esse arrisurum, non speramus, sed confidimus. Quae quum ita sint, inveniuntur fortasse, qui statuant, natura ipsa duce tristissimo brumae tempore homines omnes in spem et laetitiam communem erigi, neque solemnia in celebrandis Jesu Christi Natalitiis instaurata ab ethnicis esse repetenda. Rem ita sese habere posse, concedimus, re vera autem aliter se habere, ipsa rerum historia edocemur.

Quemadmodum de anno, ita etiam de nati Christi anni tempore certi et satis explorati nihil habemus. Etenim in scripturis sacris utrumque disertis et claris verbis indicatur nullis, quaeque Lucae in evangelio de pastoribus Christi nati tempore sub dio noctes degentibus memoriae prodita sunt, ea vix aut ne vix quidem brumae tempori convenire videntur[34]). Veteres autem Christianos diei Christi natalis nullam omnino habuisse rationem, non solum inde satis apparet, quod primis tribus saeculis Christi Natalitia ab ecclesia non celebrata sunt, sed certo quoque colligi potest ex Origenis, qui saeculo tertio ineunte Alexandriae floruit, disertis verbis hisce[35]):

Nemo ex omnibus sanctis invenitur diem festum vel convivium magnum egisse in die natalis sui; nemo invenitur habuisse laetitiam in die natalis filii vel filiae suae.

---

34) Cf. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, I. Theil, S. 327. — Saeculo secundo alios diem sive 19. sive 20. mensis Aprilis, alios diem 20. Maii Christi natalem statuisse, auctor est Clemens Alex. *Strom.* I. p. 340. — Nostra aetate Fridericus Münter (*Der Stern der Weisen.* Kopenhagen 1827.) Christi natalem ad ultimos menses anni p. u. c. 747. retulit, argumentis subtilibus quidem, vix aeque firmis. Recte igitur Jacobus Edessenus in Assemani *Bibl. Orient.* II. p. 163. scribit: ܠܐ ܐܢܫ ܝܕܥ ܚܬܝܬܐܝܬ ܝܘܡܐ ܕܡܘܠܕܗ ܕܡܪܢ. ܗܕܐ ܒܠܚܘܕ ܗܘ ܕܝܕܝܥܐ ܕܒܠܠܝܐ ܐܬܝܠܕ ܡܢ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܘܩܐ „nemo exacte novit diem natalem domini; hoc tantum constat, natum eum esse nocte, ex his, quae Lucas scripsit."

35) *Hom. in Lev.* VIII. 3. Opp. ed. de la Rue, II. p. 229. — Cf. *Commentar. in Matth.* XIV. 6. Opp. III. p. 471.: ὅτι ὁ φαῦλος τὰ γενέσεως ἀγαπῶν πράγματα ἑορτάζει γενέθλιον.

Soli peccatores sub huiusmodi nativitate laetantur. Invenimus etenim in Veteri quidem Testamento Pharaonem, regem Aegypti, diem natalis sui cum festivitate celebrantem, in Novo vero Testamento Herodem. Uterque tamen eorum ipsam festivitatem natalis sui profusione humani sanguinis cruentavit. Et paucis interiectis: *Sancti vero non solum non agunt festivitatem in die natalis sui, sed et spiritu sancto repleti exsecrantur hunc diem*[36]).

Haec Origenis sententia abstrusior ut offensioni esset, tantum abfuit, ut etiam Hieronymus, sub finem saeculi quarti scriptor ecclesiasticus celeberrimus, in commoda sua eam verteret[37]), Origenis, cui non admodum faveret, nomine omisso.

Magno autem in honore habuerunt veteres Christiani illud tempus, quo Jesus solemni baptismatis ritu muneri divino initiatus et spiritualiter, ut dicunt, renatus quasi perhibetur: ἡ ἐπιφάνιος ὑμῖν ἔστω τιμιωτάτη, καθ' ἣν ὁ κύριος ἀνάδειξιν ὑμῖν τῆς οἰκείας θεότητος ἐποιήσατο[38]). Huius rei in memoriam celebrarunt doctrinae Christianae asseclae primis saeculis *Epiphaniorum* festum, quod Chrysostomo[39]) teste maximum festum a piis recte nominatur. Instaurata autem sunt Epiphaniorum solemnia die sexto Januarii, inter festum Tabernaculorum et Paschatis quasi medio, propterea quod Jesus, Joanne Evangelista narrante, haec inter festa est baptizatus. Vocem Graecam: ἐπιφάνεια, i. e. *apparitio*, de Christi quoque in terra apparitione sive de eius natalitiis interpretari quum liceat[40]), factum est, ut, ex quo Christianis curae cordique esset temporis nati Christi accuratior exploratio, ipso Epiphaniorum solemni die Christi Natalitia a

---

36) Quod ex *Jerem.* 20, 14. *Job.* 3, 3. *Ps.* 50, 7. probatum it auctor.

37) *Commentar. in Ezech.* 1, 2. — *Comment. in Matth.* 14, 6.

38) *Constitt. Apost.* V. 13.

39) *Hom.* 161. Opp. ed. Montfaucon. T. V. p. 970.: Ἀξίως ἑορτὴ μεγίστη ὑπὸ τῶν εὐσεβῶν ὀνομάζεται. — Cf. Epiphan. *Haer.* 50. Opp. II. p. 286. — *Cod. Justin.* L. III. Tit. 12, 7.

40) Cf. Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der Christlichen Archäologie*, I. S. 530.

multis celebrarentur. Quem morem, ab Hieronymo[41]) reprobatum, probatum iverunt Lucae ex evangelio, in quo Jesus, quum baptismo initiaretur, annos circiter triginta natus dicitur; unde, Epiphaniorum die Christi natales celebrantes Christianos vix a vero aberrare, contenderunt[42]). Huius rei originem detegere licet apud Aegyptios, quos inter, Cassiano[43]) auctore, *mos iste antiqua traditione servatur, ut peracto Epiphaniorum die, quem provinciae illius sacerdotes vel dominici baptismi, vel secundum carnem nativitatis esse definiunt,* duplicia et nati et baptizati Christi solennia celebrentur[44]).

Sed mos idem neque apud omnes, neque diu obtinuit, quum plerisque, ut Christi Natalitia paulo ante Epiphaniorum festum instaurarentur, placeret. Ab antiquissimis autem temporibus apud omnes fere orbis populos brumae tempore festa illa laeta, de quibus diximus, peracta sunt, hominibus gaudio exsultantibus atque triumphantibus de luminis solis in tenebras victoria, et de aurei aevi olim per terrarum orbem regnantis memoria.

Io, bona Saturnalia, clamaverunt Romani; εὑρήκαμεν,

41) *Commentar. in Ezech.* 1, 2.: *Baptisma, in quo aperti sunt Christo coeli, et Epiphaniorum dies hucusque venerabilis est, non, ut quidam putant, natalis in carne; tunc enim absconditus est et non apparuit.*

42) Confirmatur haec nostra sententia de origine festi Natalitiorum Christi non solum testimoniis supra allatis, sed etiam more quodam veterum populorum, a quibus non dies natales regum, sed ortus imperii celebrabantur. Cf. *Cod. Just.* III. Tit. 12, 7. Daniel. Heinsii *Animadversiones sacrae*, p. 52., et quae egregie disseruit Böttiger de veterum natalitiis in libro, cui titulus: *Amalthea*, Vol. I. Simili modo postea episcopi Christiani quotannis diem ordinationis celebrarunt. Baptismatis autem ritu Christus quodammodo muneri suo initiatus sive ordinatus videbatur. — In aliam plane sententiam abiit Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der Christlichen Archäologie*, I. 152. 529 ff.

43) *Collationes*, X. 2.

44) Hinc factum, ut scriptores veteres multi Jesu diem natalem ad diem VI. Januarii referrent; quem diem, si non adhuc, diu saltem celebrarunt Armenii. Cf. Stephan. Gobar. apud Photium, Cod. 232. — Assemani *Bibl. Orient.* II. p. 164. — *Martyrologium Romanum*, *opera et stud.* Rosweydi. Antverp. 1613. p. 535.

συγχαίρομεν, jubilaverunt Aegyptii; Harpocratis Natalitia celebrantes; Mithram in spelunca natum salutaverunt laeti huius Dei cultores[45].

Publicae laetitiae, cui per hos dies ethnici indulserunt, mox participes facti sunt doctrinae Christianae sectatores. *Nobis*, inquit Tertullianus[46]), *quibus Sabbatha extra-*

---

40) Hyde l. c. p. 110 sq. 115 sq. — Beyer ad Selden. l. c.

46) *De idololatria*, c. 14. — Hanc Natalitiorum Christi, qualia nunc celebrantur, originem accuratius iam pridem exposuit auctor quidam Syrus in Assemani *Bibl. Orient.* II. p. 164.: ܥܠܬܐ ܕܝܢ ܕܫܚܠܦܘ
ܐܒܗ̈ܬܐ ܠܥܐܕܐ ܕܒܫܬܐ ܒܟܢܘܢ ܘܩܒܥܘܗܝ ܒܥܣܪ̈ܝܢ ܘܚܡܫܐ ܒܟܢܘܢ ܩܕܡܝ ܐܝܬܝ
ܗܝ. ܐܝܟ ܗܘܐ ܥܝܕܐ ܠܚܢܦܐ ܕܒܗ ܒܝܘܡܐ ܝܠܕܐ ܕܫܡܫܐ ܕܗܘܐ ܗܘܐ
ܒܗ ܒܝܘܡ ܩܕܡ ܘܡܕܠܩܝܢ ܒܗ ܢܘܗܪܐ ܠܐܝܩܪܐ ܕܥܐܕܐ. ܘܡܫܬܘܬܦܝܢ
ܗܘܘ ܒܚܕܘܬܐ ܘܚܕܘܬܐ ܕܐܝܟ ܗܕܐ ܐܦ ܟܠܗܘܢ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ. ܘܟܕ
ܚܙܘ ܡܠܦ̈ܢܐ ܕܐܬܪܓܪܓܘ ܒܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܠܗܕܐ: ܐܬܡܠܟܘ ܘܩܒܥܘ ܒܗܢܐ
ܝܘܡܐ ܠܥܐܕܐ ܕܝܠܕܐ ܫܪܝܪܐ ܘܒܫܬܐ ܕܝ ܒܟܢܘܢ ܠܥܐܕܐ ܕܕܢܚܐ.
ܘܥܕܡܐ ܠܝܘܡܐ ܗܢܐ ܐܚܝܕ ܥܝܕܐ ܗܢܐ ܐܦ ܒܥܘܗܕܢܐ ܕܢܘܗܪܐ.
„Causa vero, ob quam mutarunt patres solemnitatem die sexto Januarii celebratam et ad diem 25. Decembris transtulerunt, haec fuit: solemne erat ethnicis, hoc ipso 25. Decembris die Natalitia solis celebrare, in quibus accenderunt lumina festivitatis causa. Horum solemnium et festivitatum etiam Christiani participes erant. Quum ergo animadverterent doctores, ad hoc festum propendere Christianos, consilio inito statuerunt: hoc die vera Natalitia esse celebranda, die vero sexto Januarii festum Epiphaniorum. Hic itaque una cum hoc instituto ad diem usque sextum invaluit mos ignium accendendorum." — Ad hunc Christianorum Occidentalium bona Saturnalia ultimis Decembris diebus concelebrandi morem procul dubio referenda videntur, quae Joannes Chrysostomus in homilia, circiter annum 380. Antiochiae habita, ex ore eorum profert, qui Natalitiis Christi die vigesimo quinto Decembris celebrandis faverent (Opp. ed. Montfaucon II. p. 355.); *παρὰ μὲν τοῖς τὴν ἑσπέραν οἰκοῦσιν ἄνωθεν γνωριζομένη*, — *παλαιὰ καὶ ἀρχαία ἐστί.* — *καὶ ἄνωθεν τοῖς ἀπὸ Θρᾴκης μέχρι Γαδείρων οἰκοῦσι κατάδηλος καὶ ἐπίσημος γέγονε* (*ἡ τῶν γενεθλίων ἡμέρα*). Etenim ut Natalitia Christi, ante vixdum tunc decem annos die 25. Decembris Antiochiae primum instaurata, commendarent, recte apteque ad festivitates his

nea sunt, et neomeniae et feriae a Deo aliquando dilectae, Saturnalia, et Januariae, et Brumae, et Matronales frequentantur, munera commeant, strenae consonant, lusus, convivia constrepunt. Singuli enim in celebrandis his festis ritus facile cum doctrina Christiana conciliari potuerunt. Aureum illud tempus, cuius memoriam in celebrandis Saturnalibus ethnici recoluerunt, Christianis in mentem revocavit summam illam felicitatem, qua ex Prophetarum et Christi promissis regni divini cives sunt fructuri. Lucis de tenebris reportatam victoriam lubenter retulerunt ad salutarem lucem Evangelii, toti terrarum orbi obor-

---

ipsis diebus jam pridem in ecclesiis Occidentalibus peractas provocare poterant, quas mox, ut fieri solet, ad ipsa Natalitia retulisse videntur. Certe vix aut ne vix quidem ex hisce Chrysostomi verbis diei 25. Decembris in honorem nati Christi ab antiquis inde temporibus apud Occidentales celebrationem evincere licet. Quae vero in Combefisii *Auctario* (Tom. II. p. 297.) et apud Cotelerium (*Patres Apost.* ed. Clericus, I. p. 315.) de Natalitiorum Christi apud Occidentales origine serioris aevi scriptores fabulantur, vana sunt et jam dudum explosa. Saeculo secundo iamiam Alexandriae Christiani fuerunt, qui in diem Christi natalem accuratius inquirerent (Clem. Alex. *Strom.* I. p. 340.), saeculi vero quinti initio Christi Natalitia die 25. Decembris Alexandriae celebrata esse, ex homilia, hac in urbe anno 432. p. Chr. n. habita a Paulo Emiseno, certiores simus. Qua ex homilia, quae inscribitur: *Ὁμιλία Παύλου ἐπισκόπου Ἐμίσης, λεχθεῖσα κθ'. Χοιὰκ ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ Ἀλεξανδρείας, καθημένου τοῦ μακαρίου Κυρίλλου, εἰς τὴν γέννησιν τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κ. τ. λ.* (Harduin. *Acta concil.* I. p. 1694. Mansi *Acta concil.* V. p. 293.), festum hoc Alexandriae nequaquam novum fuisse apparet. Quare quae Cassianus, qui eodem tempore vixit, de Epiphaniorum die apud Aegyptios celebrato tradit (Collatt. 10, 2.), ad remotiores tantummodo Aegypti regiones referre velim. Videntur Alexandrini, quibus accuratiores rerum Christianarum quaestiones chronologicae semper curae cordique fuerunt (*cf.* Clem. Alex. et Cassian. l. l. — Leonis M. Epist. 94. ed. *Quesnel.*), primi Natalitia Christi ad diem *κθ' Χοιάκ*, i. e. 25. Dec. retulisse, quo facto Occidentales lubenter hunc diem arripuerunt, ut laetitiam, cui his diebus indulgebant, a Saturno, in cuius honorem festivitates hae inter paganos institutae sunt, ad Christum transferrent; io, clamantes, io, Natalitia Christi! Hocce autem in Occidente ante saeculum quartum factum esse, indiciis probatur nullis, quin imo ne saeculo quarto quidem exeunte hunc morem ubique in Occidente inolevisse, ex Hieronymo colligere licet.

tam[47]). Laetabundi cum Aegyptiis clamaverunt Christiani: εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν, et cum Mithrae cultoribus Deum salutarunt, de Christo cogitantes, qui, sub idem anni tempus in spelunca natus, a magis et pastoribus adoratus dicebatur. Christiani igitur, postquam haec Decembris festa aliquamdiu cum ethnicis celebraverant, Christi natalem diem ad diem vigesimum quintum eiusdem mensis retulerunt, quod, si quid video, primum in Aegypto saeculo quarto factum, mox unanimi consensu ab universa ecclesia receptum est[48]). Hoc saltem certo constat, diei huius celebrationem, antea inusitatam, a Chrysostomo in singulari homilia, anno trecentesimo octogesimo sexto Antiochiae habita, enixe commendari[49]), sed inde a saeculo quinto Natalitia Christi eodem die ab universa fere ecclesia Christiana instaurata esse[50]). Hinc rituum multorum in celebrandis his Natalitiis peculiaris conditio, cereorum, pomorum, nucum, placentarum diversi generis in adornandis muneribus usus explicatur. Unde sententia nostra de ethnica horum rituum origine haud paulum confirmatur.

Quibus argumentorum tam externorum quam internorum ope expositis, sunt fortasse, qui opinentur: in celebrandis festis Christianis ritus nonnisi vere Christianos esse admittendos; quare illos in celebrandis Christi Natalitiis eth-

---

47) Dionys. Bar Salibi in Assemani *Bibl. Orient.* II. p. 162 sq.:
ܐܬܝܠܕ ܕܝܢ ܡܪܢ ܒܟܢܘܢ ܩܕܡ ܡܛܠ ܕܒܗܘ ܐܚܪܢܐ ܒܗ ܡܫܪܐ
ܗܘܐ ܢܘܗܪܐ ܢܨܚܐ ܠܚܫܘܟܐ· ܟܝ ܡܚܘܐ ܗܘܐ ܕܗܘ. ܐܝܬܘܗܝ ܢܘܗܪܐ
ܕܥܠܡܐ: „Natus autem est Dominus noster die 25. Decembris, propterea quod hoc tempore lux incipit superare tenebras, quod indicat, ipsum mundi esse lucem.“ Cf. ibidem p. 164.

48) Ut alia praetermittam, apud scriptores veteres, praesertim chronographos, qui post saeculum quartum aerae Christianae floruerunt, animadverti, tempus, quo Natalitiorum Christi celebrantur, plerumque ad Aegyptiorum menses definiri: „ὅ ἐστι Χοιὰκ κθ΄.“

49) Opera, II. p. 354 sqq. Cf. Augusti, *Denkwürdigkeiten*, I. S. 230 ff.

50) Sulpic. Sever. *Hist. sacr.* II. 27.

nicae originis ritus excludendos esse atque prorsus tollendos; abrogandas esse laetas illas festivitates, abroganda dona, abroganda Natalitia ipsa. — Quam maxime profecto abhorret haec sentiendi ratio a doctrinae Christianae vera indole, quae ad internam vim, non ad speciem externam singula quaeque diiudicari iubet[51]). Caute quidem et circumspecte antiquissimis temporibus legibus saepius repetitis prohibitum est, ne receptis ethnicorum ritibus doctrina Christiana corrumperetur, simul vero maiores nostri sapienter statuerunt, summam prudentiam probare illos, qui ethnicorum solemnes mores ad praecepta et instituta doctrinae Christianae transformarent[52]). Quemadmodum enim veteris ecclesiae doctores[53]) dicere solebant: *fiunt, non nascuntur Christiani*, ita quoque, utrum instituta illa ethnicae originis in ritus a Christianae doctrinae indole minime alienos mutata sint, nec ne, erit dispiciendum. Quae in rebus ecclesiasticis agendi ratio doctrinae Christianae indoli quam maxime est consentanea. Procul dubio doctrinae huius vis et natura divina vel inde, omissis aliis, quam maxime apparet, quod, nullo, neque hominum, neque loci, neque temporis discrimine facto, quae ubique terrarum et gentium vera et bona et honesta inveniuntur, ad se trahit, sua agnoscit et in commoda sua vertit; quod cultores suos excitat, ut ad haec studia animum applicent. Talia ut sectentur Christiani, in mandatis est Christi atque Apostolorum, quorum praecepta secuti: *ὅσα παρὰ πᾶσιν καλῶς εἴρηται, ἡμῶν ἐστί*, affirmant primorum saeculorum scriptores ecclesiastici. Quare doctrina Christiana haec spectans, haec in sinum suum quasi colligens atque refovens, vel hanc solam ob causam divinae nomine recte digna est iudicanda.

Quae quum ita sint, rerum gestarum scrutatori sapienti ea, quae ecclesia Christiana aliunde recepit, utique non sunt damnanda et reiicienda, sed omni potius diligentia erit dis-

---

51) Legantur, quae acute et subtiliter, ut solet, in hanc partem disputavit Augustinus, *de doctrina Christiana*, II. 18.

52) Augusti, *Denkwürdigkeiten*, I. S. 88 ff.

53) Tertull. *Apolog.* 18.

quirendum, utrum haec alienae originis instituta cum doctrinae Christianae indole recte conciliari possint, nec ne. Ad hanc legem ritus quoque illi in celebrandis Christi Natalitiis solemnes sunt revocandi. Festa autem illa olim ab ethnicis mense Decembri exeunte celebrata, quibus omni ordinis discrimine sublato hominum iura prorsus exaequata videbantur, ob peculiarem hanc indolem prae aliis *bona et hilaria* dicta et re vera in salutem generis humani instituta existimanda sunt; unde cum ab indole doctrinae Christianae minime sint aliena, mutato nomine ab ecclesiae veteris Christianis recte sunt celebrata, et adhuc celebrantur.

Laete igitur, ut antea, Natalitia Christi mense Decembri celebrentur! Laete ritus in celebrando hoc festo solemnes, licet ethnicae originis, more observentur antiquo, conversis tantummodo animi interioribus sensibus ad Deum Optimum, Maximum, cuius accuratior cognitio ex Christiana doctrina hauritur! Laete dona invicem dentur, cerei incendantur, poma comedantur et nuces et placentae, olim Diis, nunc memoriae paratae per Christum natum generi humano salutis sacratae! His enim omnibus festi huius Christiani dies solemnes exornantur, honorantur et exhilarantur; hilaria bona et honesta sectantur homines boni, sectantur Christiani.

Sed sufficiant haec, qualiacunque sint, quae disseruimus, ad commendandum historiae studium augustissimum, quo tantum novae lucis rebus vel quotidianis affunditur, quod tantum valet ad hominum animos nunc delectandos atque recreandos, nunc excitandos atque corroborandos, nunc tranquillandos atque demulcendos. Neque egregia haec studia, dummodo recte instituantur, unquam sunt perhorrescenda, quasi rebus novis moliendis nimis faventia ideoque perniciosa, arcenda et detestanda. Multa quidem erunt, atque profecto sunt, quae, historiae luce collustrata, aut de pristino statu prorsus deiecta ideoque perversa, aut nostris temporibus non amplius congrua ideoque inepta atque abroganda inveniantur; historia enim est veri et falsi, apti et inepti iudex gravissimus. Sed in rebus eiusmodi sive civilibus sive ecclesiasticis emen-

16*

dandis eadem historia duce edocemur, caute et circumspecte esse agendum, id est adhibita temperantia, quae, ut Ciceronis verbis utar, *in rebus aut expetendis aut fugiendis rationem ut sequamur*, monet. Fiunt, non nascuntur Christiani; fiunt, non nascuntur res civiles et ecclesiasticae bene institutae. Quare recte iudicare licet, fore, ut nonnisi illi, qui historiae studium, temperantia usi, cum rerum praesentium moderamine coniungant, res expetitas ad speratum perducant eventum. Decet Christianum hoc emendandi studium temperantia coercitum, quod doctrina Christiana commendat, suadet, praecipit, provocans ad mandatum Apostoli: *τὸ ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ*.

V.

Ueber
die Geifslergesellschaften und andere Verbrüderungen dieser Art,

und
deren Umzüge im 13. und 14. Jahrhundert,
zusammengestellt mit gleichzeitigen Erscheinungen,
namentlich
mit den Seuchen und Pestilenzen jener Zeit.

Mit einigen Anhängen, welche zu diesem Zwecke bisher noch nicht benutzte Stellen aus alten Chronikanten enthalten.

Von

D. Gottlieb Mohnike,

Consistorial- und Schulrathe zu Stralsund.

Einleitung.

Nach dem Franzosen Jacob Boileau, dem ältern Bruder des bekannten Dichters dieses Namens[1]), nach unserm Landsmanne Christian Schöttgen[2]), und den Italienern

---

1) Man vergl. über das Lateinisch geschriebene Buch: *Historia Flagellantium, de recto et perverso flagrorum usu apud Christianos*, Paris. 1700. 12., und die Französische und Deutsche Bearbeitung desselben — Schröckhs *Christliche Kirchengeschichte*, Th. 28. S. 137 ff. Auch Schröckh handelt umständlich über diese Geifsler.

2) *De Secta Flagellantium Commentatio*. Lipsiae 1711. 8.

Ludov. Anton. Muratori[3]) und **Joh. Lami**[4]), hat ein fleifsiger und umsichtiger Geschichtsforscher unserer Tage, **D. Ernst Günther Förstemann**, sich um die Aufhellung der Geschichte dieser Geifslergesellschaften und ihrer Umzüge verdient gemacht[5]), und seine Forschungen sind mit solcher Gründlichkeit und Genauigkeit angestellt und durchgeführt worden, dafs es schwierig seyn möchte, wichtige neue Aufhellungen hinzuzufügen. Neben Förstemann mufs der wackere Deutsche Sprach- und Geschichtsforscher **D. H. F. Mafsmann** genannt werden, welcher in seinen Erläuterungen zum Wessobrunner Gebet[6]) nicht nur die wichtigsten Stellen über die Deutschen Geifsler aus mehrern alten Chroniken vollständig hat mit abdrucken lassen, sondern auch ein altes Geifslerlied aus der Handschrift mitgetheilt und erläutert hat, das Hauptlied dieser Art, zum ersten Male vollständig[7]).

---

3) *De piis laicorum Confraternitatibus earumque origine, Flagellantibus et sacris Missionibus*, Dissertatio LXXV. in s. *Antiquitatibus Italicis medii aevi*, Tom. VI. p. 447 sqq.

4) *Della Setta de' Flagellanti in Toscana. Lezione* XVIII. In s. *Lezioni di Antichità Toscane* etc. *In Firenze*, 1766. p. 613 sqq. — **Mafsmann**, in dem unten genannten Buche S. 89., führt noch mehrere ältere Schriftsteller an, die zum Theil als Augenzeugen über die Geifsler geschrieben haben.

5) *Beiträge zur Geschichte der Geifslersecte*, in dem *Archiv für alte und neue Kirchengeschichte*, B. 1. St. 2. *Versuch einer Geschichte der Christlichen Geifslergesellschaften*, eben daselbst B. 3. St. 1 und 2. Besonders herausgegeben und sehr vervollständigt: *Die christlichen Geifslergesellschaften*, Halle 1828. gr. 8. Ueber die Literatur und die Quellen der Geifslergeschichte wird S. 1 bis 5 und S. 291 bis zu Ende umständlich gehandelt. **Förstemann** hat nicht nur die einzelnen Nachrichten mit Umsicht und sorgfältiger Kritik zusammengestellt, sondern auch besonders die einzelnen Perioden in der Geschichte der Geifsler von einander geschieden Doch scheint es mir fast, als habe er die Grenzen zu scharf gezogen.

6) *Erläuterungen zum Wessobrunner Gebet des achten Jahrhunderts. Nebst zweien noch ungedruckten Gedichten des vierzehnten Jahrhunderts.* Berlin 1824. 8.

7) Es ist in Sassischer Sprache. Die Handschrift ist in der an literarischen Schätzen dieser Art überaus reichen Bibliothek des Herrn Präsidenten v. **Meusebach** zu Berlin. Das zweite auf dem Titel angedeutete

Die Geschichte des alten Katholischen Liedes: *Stabat mater dolorosa*, in meinen *Kirchen- und literarhistorischen Studien und Mittheilungen*, H. 2., führte mich im Jahre 1825 auch auf die Geifslergesellschaften, und dieser Zeit verdankt der nachfolgende Aufsatz dem wesentlichen Inhalte nach seine Entstehung. Auf wichtige neue Aufhellungen macht er keinen Anspruch; eine und die andere Chronik aber ist gebraucht worden, die von den Vorgängern weniger oder gar nicht beachtet ist; auch ist der Aufsatz zuerst gröfstentheils unabhängig von diesen Vorgängern niedergeschrieben; späterhin sind jedoch diese, besonders Förstemann, sorgfäl-

---

Lied hat mit den Geifslern Nichts zu schaffen, sondern ist komischen, ja lüsternen Inhalts, *Minnemähr* überschrieben. Die zum Theil umständlichen Extracte aus den Deutschen Chronikanten sind aus Königshoven, aus dem *Sächsischen Chronicon, durch Mattheum Dresseren*, Wittenberg 1596, aus der Limburgischen Chronik, *Fasti Limpurgenses*, zuerst 1617 durch Faust von Aschaffenburg, und wieder 1720 bei Müller in Wetzlar. 8. Kürzere Notizen sind geliefert aus Augustinus Kehrberg, *Historisch-chronologischer Abrifs der Stadt Königsberg in der Neumark* (Berlin 1715. 4.), und aus Sebastian Francks von Wörd *Chronicon Germaniae*. Auch bei Förstemann findet man diese Extracte; zum Theil hat Mafsmann, wie er selbst sagt, sie aus diesem, und zwar nach den Abhandlungen in dem *Archiv für die Kirchengeschichte*, genommen. Das von Mafsmann zuerst mitgetheilte Lied hat Förstemann seiner besonders erschienenen Geschichte der Geifslergesellschaften angehängt; in der Uebersetzung und Erklärung einzelner Stellen weicht er von Mafsmann ab. Förstemann scheint mit dem Recensenten Hoffmann in der *Kritischen Bibliothek für das Schul- und Unterrichtswesen*, 1825. B. 1. H. 5., geneigt, die Sprache des Liedes für Mittelniederländisch zu halten. Sie ist offenbar Sassisch, und kommt dem noch heute in Mecklenburg und Pommern herrschenden Dialecte sehr nahe. Auch in D. J. F. C. Heckers vortrefflicher Monographie: *Der schwarze Tod im vierzehnten Jahrhundert. Nach den Quellen für Aerzte und gebildete Nichtärzte bearbeitet.* Berlin 1832. gr. 8., ist das Lied S. 88 ff. abgedruckt mit einer Uebersetzung. Professor Hoffmann hat den Mafsmannschen Text mit der Handschrift verglichen und an einigen Stellen berichtigt; auch die Uebersetzung weicht mitunter von der Mafsmannschen ab und stimmt mehr mit der Förstemannschen überein. Als Seitenstück zu Heckers eben genannter gelehrten Schrift ist noch von ihm erschienen: *Die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter. Nach den Quellen für Aerzte u. gebildete Nichtärzte bearbeitet.* Berl. 1832. 8. Auch in dieser Schrift wird des schwarzen Todes und der Geifslergesellschaften mehrmals gedacht.

tig verglichen und benutzt worden. Zu seiner Bekanntmachung giebt gerade die verheerende Seuche unserer Tage eine besondere Veranlassung, die auch schon andern Schriftstellern Gelegenheit gegeben hat, an die unter dem Namen des schwarzen Todes bekannte Pest im vierzehnten Jahrhundert zu erinnern.

Schon im Jahre 1827 theilte mir Mafsmann zu der Erwähnung des Geifslerliedes in den *Studien und Mittheilungen* einige Nachbeiträge mit, es mir verstattend, in den folgenden Heften von ihnen Gebrauch zu machen. Da jene Studien durch eine langwierige Krankheit unterbrochen worden sind, so mache ich von der mir gewordenen Erlaubnifs hier Gebrauch, und füge das mir von dem Freunde Gelieferte im *sechsten Anhange* hinzu.

Hinsichtlich der Erklärung einzelner Wörter in dem alten Geifslerliede bin ich mit Mafsmann nicht einverstanden.

Vers 26 und 27:

dor god vor gete wi vnse blot
dat is vns cho den sudè gut

übersetzt Mafsmann:

Für Gott vergiefsen wir unser Blut,
Das ist uns kommen den Sündern zu gut.

Dafs über dem *u* in *sudè* der das fehlende *n* bezeichnende Strich hinzugedacht werden mufs, leidet keinen Zweifel (der Accent auf dem *e* ist sicher nur zufällig); *sude* soll hier aber wohl schwerlich *Sünder*, sondern *Sünde* bedeuten. Auch steht *cho* hier schwerlich für *kommen*. Entweder mufs man es durch *ja* (der Niederdeutsche sagt noch jetzt *jo* für *ja*) übersetzen:

das ist uns ja für die Sünde gut,

oder, wofür ich noch mehr stimme, *cho* ist verschrieben für *tho:*

das ist uns zu der Sünde gut.

Der letztern Meinung sind auch Förstemann, wie ich sehe, und Hecker.

Vers 44:

do se ire leue kint sa doden

nicht:

da sie ihr liebes Kind so tödteten,

sondern:

Maria stund in grossen Nöthen,
da sie ihr liebes Kind sah tödten.

(Stabat mater dolorosa u. s. w.)

So auch Förstemann und Hecker.

Vers 53 und 54:

Jhc dorch dine namē dry
nu make vns hir van sūde vry.

Jesus, durch deine Namen drei
Nun mach' uns hier von Sünden frei.

Dry ist hier sicher ein Adjectiv und bedeutet so viel als *stark*, *kräftig*; der Isländer sagt noch heute: *drýgiadád* — eine That verrichten, sich kräftig, tüchtig beweisen. Also:

Jesus Christus, durch deinen kräftigen Namen
Mach uns hier von der Sünde frei.

Bei Königshoven ist das Wort nur weiter ausgeführt:

So bitten wir den heiligen Christ,
der aller Welte gewaltig ist.

Immer würde ich denn doch das unten in der Note stehende *treu* dem Zahlwort *drei* vorziehen. Drei übersetzt auch Förstemann; bei Hecker wird es erklärt: *Um deiner Trinität willen.* Das Zahlwort *drei* lautet in diesem Liede Vers 18 nicht *dry*, sondern *dre.*

Vers 67 und 68:

Ich rade vch vrowē vnde mannē
dor god gy solē houard annen

Dem Sinne nach ganz richtig:

Ich rathe euch Frauen und Mannen,
Um Gottes willen ihr sollet Hoffart bannen.

Doch zweifle ich, dafs in sprachlicher Hinsicht *annen* so viel als *bannen* heifst. *Anna* ist im Isländischen so viel als *thun*, mit dem Begriffe des zu Ende Bringens, Vollführens; auch heifst *anna sér* — *sich sputen, eilen.* An beide Bedeutungen läfst sich hier denken:

Ich rathe euch, eiligst die Hoffahrt zu lassen.

Förstemann hat *ahnden*; Hecker giebt es durch *rächen.*

Vers 77 bis 81:

Maria bat ire kint al so sere
leue kint la se die boten
dat wil ich sceppē dat se moten
bekerē sich
des bidde ich dich.

Maria bat ihr Kind also sehre:
Liebes Kind, lafs sie, die Bösen u. s. w.

Unten steht auch: *die Bufse?* — Sollte nicht übersetzt werden müssen:

Liebes Kind, lafs sie dir büfsen,

Bufse thun? — So auch Förstemann und Hecker.

Vers 82:

gi logene' gy meynē ed svere
Ihr Lügner, ihr Meineidschwörer.

Men, mein, — *noxa, damnum*; *meingiarn*, der einem Andern gern Schaden zufügt; *meinvaettir*, böse Geister; *mened*, falscher, schlechter Eid, *iusiurandum vitiosum.* So im Scandinavischen. *Meindati, maleficia*, bei Otfried, *unmein, vitio carens*, bei Wachter. Bei den Angelsachsen: *man, manful*, — *vitiosus*; *manweorc*, — *malum facinus.* Vgl. Ihre, *Glossar. Guiogoth.* T. II. p. 166. 167. — Zu Mafsmanns Note S. 50 und 51.

Förstemann und Hecker sind der Meinung, dafs die Verse 57 und 58 versetzt seyen und nach Vers 52 gehören. Ich kann ihnen nur beipflichten.

Den Namen *Putzkeller*, den späterhin eine Pommersche, den Geifslern sicher verwandte Secte führte, und den ich in den *Studien und Mittheilungen* für eine Corrumpirung von

Puezzkeisiler, *Bufsgeifsler* gehalten habe, ist Mafsmann, hinsichtlich der ersten Sylbe mit mir übereinstimmend, geneigt durch *Bufsgäller*, von *güllen*, *gallen*, *schallen*, *schreien*, herzuleiten, wie er mir schriftlich meldet. Süddeutsche Chronikanten nennen die Geifsler auch *Pusserer*. — Förstemann S. 48 und Mafsmann S. 71.

Es möge hier noch bemerkt werden, dafs auch Mafsmann, S. 42 seines Buches, von einem Schlachtliede Gustav Adolphs redet. Ohne Zweifel versteht er hierunter das bekannte Kirchenlied: *Verzage nicht, du Häuflein klein*, dem ich in dem 1832 erschienenen zweiten Theile meiner *Hymnologischen Forschungen* einen eigenen Aufsatz gewidmet habe.

Ich war im Begriff, diesen Aufsatz abzusenden, als mir die mit vielem Fleifse gearbeitete treffliche *Geschichte des Deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit. Ein literarhistorischer Versuch von D. Heinrich Hoffmann.* (Breslau 1832.) überbracht wurde. In dieser findet sich von S. 79 bis 98 ein eigener Abschnitt: *Lieder der Flagellanten*, auf den ich hier noch verweisen mufs. Auch Hoffmann theilt das zuerst von Mafsmann vollständig bekannt gemachte Geifslerlied in einem hergestellten *Hochdeutschen* Texte mit, S. 95 ff.

Zugleich mit dem in der Christlichen Kirche einreifsenden Mönchsgeiste, also schon in den frühesten Jahrhunderten derselben, waren, wie es bekannt ist, mancherlei Arten von Kasteiungen und Selbstpeinigungen in den Ruf besonderer Heiligkeit gekommen. Liegt doch die Bezähmung der sinnlichen Lüste und Begierden im Geiste nicht blofs des Christenthums, sondern überhaupt jedes wahrhaft sittlichen Strebens. Die Kirche selbst hatte auch durch eigene Gesetze und Anordnungen die Unterdrückung der fleischlichen Begierden mittelst mancherlei Büfsungen und Kasteiungen gesetzlich gemacht. Kein Wunder, dafs auch hierin, wie es in Allem gar leicht geschieht, was in dem Rufe der Ver-

dienstlichkeit steht, das Maafs überschritten, und dafs derjenige für den besten Anhänger des Gekreuzigten gehalten wurde, welcher dem Leibe, der Wohnung und dem Zunder der Sünde, wie man ihn nannte, die meiste Gewalt, ja die meisten Schmerzen zufügte. Dafs aber Mehrere zu dergleichen vermeinten Uebungen der Gottseligkeit (dem Ewigen wähnte man zu dienen, indem man das, was auch eine Gabe seiner Huld ist, die Menschengestalt und das Menschenantlitz, zerfleischte) sich verbanden, war wohl natürlich. In keinen Jahrhunderten aber haben Verbindungen dieser Art sich geltender zu machen gewufst, als in dem dreizehnten und vierzehnten. Zeiten der Unwissenheit, der Noth und des Elendes tausenderlei Art: der Erdbeben, Ueberschwemmungen, der Hungersnoth, des Krieges und der Zerstörung, der Krankheiten und Seuchen, verbunden mit der Unsittlichkeit derer, welche die Lehrer und Führer der Christenheit seyn sollten[1]), entflammten die Gemüther der Menschen vorzüglich zu dergleichen Uebungen der Selbstzerfleischung und überhaupt der sogenannten Werkheiligkeit. So zeigte sich denn etwa seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts die Erscheinung, dafs fast in allen Ländern der Occidentalischen Christenheit zu verschiedenen Zeiten, und hier und da unter verschiedenen Namen, Schaaren von Männern und Weibern auftraten, welche von Stadt zu Stadt, von Land zu Land zogen[2]), unter dem Absingen gewisser,

---

1) Man sehe besonders auch in allen diesen Hinsichten D. Friedrich Schnurrers *Chronik der Seuchen in Verbindung mit den gleichzeitigen Vorgängen in der physischen Welt und in der Geschichte der Menschheit*, Th. 1 (Tübingen 1823. gr. 8.) S. 356 ff. Dieses Werk des gelehrten Arztes ist, wie überhaupt, so auch hier für unsern Zweck sehr wichtig. Man weifs, dafs sein Buch über die Cholera auch in der Literatur dieser Krankheit unserer Tage eines der ausgezeichnetsten ist. Nicht minder empfehlenswerth ist D. Heckers geistreiches Buch: *Der schwarze Tod*, das wir schon oben genannt haben. Man vergl. auch Hoffmanns *Geschichte des Deutschen Kirchenliedes*, S. 63 ff.

2) Dieses Umherziehens wegen haben Einige sie sehr uneigentlich mit den *Circumcellionen*, den umherziehenden Horden von *Donatisten* im vierten Jahrhundert, verglichen und zusammengestellt.

oft eigentlich zu diesem Zwecke gedichteter Lieder [3]) den Körper mifshandelten und zerfleischten, und deren Züge, gleich Schneelawinen, sich mit jeder neuen Stadt und jedem neuen Lande, wohin sie kamen, bis ins Unglaubliche vergröfserten, indem Alte und Junge, wie von einer Raserei befallen, ihnen zuströmten. Der Stoff zu dieser sittlichen Krankheit war überall vorhanden, kein Wunder, dafs diese auch überall fortwucherte. Mit dem allgemeinen Namen der *Flagellanten* oder *Geifsler* bezeichnete man diese Horden von Selbstpeinigern am gewöhnlichsten und ausdrucksvollsten, wiewohl sie auch, theils von den Kleidern, in welche sie sich hüllten, theils von den Kreuzen, mit denen sie sich bezeichneten, andere Namen führten [4]). Was den schnellen Fortgang mancher neu gestifteten Mönchsorden, besonders der Franciscaner und Dominicaner, beförderte, wirkte auch zur Ausbildung und zum Wachsthume dieser Flagellanten. Von Oben her, durch wunderbare Aufforderungen wollten sie den besonderen Ruf erhalten haben [5]). Die Welt, so meinten sie, könne in dem bisherigen Zustande nicht länger verharren; die Zeit eines neuen Evangeliums müsse und werde bald erscheinen, und werde eben durch

---

3) Jacob von Königshoven theilt uns in seiner *Elsassischen und Strafsburgischen Chronicke*, Ausgabe von D. Joh. Schilter. Strafsb. 1698. 4. S. 297. — „*Von der grossen Geischelfart*" — ein solches Deutsches Lied mit. Ein anderes steht in Alberts von Strafsburg *Chronik* bei Urstisius in der *Collect. Germanicor. historicor. illustr.* Francof. 1670. fol. T. II. p. 150. Wieder abgedruckt finden sich beide Lieder bei Schöttgen in der *Commentatio de secta Flagellantium*, p. 35 sqq., das bei Albert von Strafsburg auch in Cramers *Pommerscher Kirchenchronik*, B. 2. Kap. 27. — Folioausgabe S. 68. Quartausgabe Kap. 20. S. 84. und 85. Nur in der Quartausgabe findet sich der von Schöttgen schon bemerkte wunderliche Druckfehler: *Luther ist ein böfs Geselle,* statt: *Lucifer ist ein böfs Geselle.* Zu einem Ganzen verbunden finden sich viele dieser einzelnen Liederfragmente in dem oben gedachten alten Geifslerliede bei Mafsmann.

4) Eine ganze Reihe solcher Namen bei Schöttgen und Förstemann.

5) Königshoven S. 299. Sie zeigten einen Brief, der ihnen vom Himmel geworden war, wie sie sagten.

sie mit herbeigeführt werden; die Anstalt der Kirche, so wie sie sey, reiche nicht hin; Päpste, Bischöfe und andere Häupter derselben verdienten ihrer sittlichen Gebrechen und Laster wegen keine Ehrfurcht und Folgsamkeit [6]). Diejenigen Mitglieder der neu eingerichteten Orden, besonders des vom heiligen Franciscus gestifteten, die es mit der strengeren Observanz hielten [7]), zeigten sich diesen Büßsern nicht selten geneigt [8]), und selbst geachtete Lehrer der Kirche mißbilligten wenigstens den Grund nicht, aus welchem diese Devotionen hervorgingen [9]) Die Mutter des Herrn aber, die Schmerzenreiche, an der Simeons Verkündigung, daß ihr ein Schwert durch die Seele gehen werde, am Kreuze des Sohnes erfüllt worden war, wählten diese Schaaren sich be-

---

6) Welche heftige Aeußerungen schon zu jener Zeit gegen den Römischen Stuhl und den Clerus überhaupt erschienen, weiß man. Johann Wolf aus Bergzabern liefert in seinem Buche: *Lectiones memorabiles*, viele Beispiele hiervon. Alle mystische Parteien in den Jahrhunderten des Mittelalters waren mehr oder weniger gegen den Clerus und die bestehende Kirche gesinnt. Siehe Joh. von Müllers *Geschichten Schweizerischer Eidgenossenschaft* an vielen Stellen, namentlich Th. 2. S. 118 ff. Leipziger Ausgabe 1806 (Neue Aufl. 1825), S. 393 — 399. 582 — 588. Th. 3. S. 220 ff. Th. 4. S. 232 ff. Vergl. auch Schröckhs *Christliche Kirchengeschichte*, Th. 33. S. 451. Wie die Häupter der Italienischen Poesie, Dante, Petrarca und Boccaccio, sich oft gegen den Papst geäußert haben, weiß Jeder.

7) Man kennt die Streitigkeiten, welche bald nach der Entstehung der Franciscaner in dem Orden selbst ausbrachen. Die Anhänger der strengern Observanz hießen *Spiritualen*. — Die Gegenpartei wurde in der Regel von den Päpsten begünstiget. Siehe Spittlers *Kirchengeschichte*, Ausg. von Planck, S. 328 ff.

8) So unter Andern Jacobus de Benedictis oder Jacopone da Todi, der Verfasser der Sequenz: *Stabat mater dolorosa*. Siehe meine *Kirchen- und literarhistorischen Studien und Mittheilungen*, H. 2. S. 407 ff.

9) So noch der wegen seines Rufes der Heiligkeit bekannte Dominicaner in Arragonien, Vincentius Ferrerius, welchen Gerson auf andere Gedanken zu bringen suchte. Förstemann S. 149 ff. Ueber Vincentius Ferrer habe ich jüngst in einer Katholischen theologischen Zeitschrift eine interessante Abhandlung gefunden, die ich jetzt aber nicht genauer angeben kann. Vergl. jedoch *Vinc. Ferrer, nach seinem Leben und Wirken dargestellt von Ludwig Heller*. Berlin 1830. 8.

sonders zur Schutzheiligen und Patronin[10]); auch wurde der Drachenbesieger, der heilige Michael, nicht vergessen. Da diese Züge allem Bestehenden den Untergang droheten, so mufsten sie sowohl die weltliche als die geistliche Macht gegen sich wecken: die erstere besonders deshalb, weil jede bürgerliche Ordnung durch diese Schaaren zu Grunde gerichtet wurde; die letztere, „weil ihr nicht weniger der entging, welcher mit Kasteiungen den Himmel ohne sie verdienen wollte, als der, welcher aus Verachtung dieses vergänglichen Körpers weder das Gute noch das Böse, wozu er gebraucht wird, für betrachtungswürdig hielt[11]).“ Denn so wie der Einsiedler in seiner von der Welt entlegenen Zelle dem Stolze den Zugang nicht verschliefst, so gaben auch diese Schaaren, indem sie den Körper mifshandelten, nicht selten andern Sinnesbegierden und Wollüsten sich desto zügelloser hin. Deshalb ergingen zu verschiedenen Malen Gesetze, Bannflüche und Verfolgungen gegen sie, welche Vielen unter ihnen den Tod brachten[12]). Doch der Stoff der Krankheit mufste erst aufhören, bevor alle diese Mittel ihre Kraft bewiesen; und deshalb finden wir auch, dafs erst in der ersten Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts dem Unwesen mit Erfolg entgegen gearbeitet werden konnte[13]), und

---

10) Man sehe die Lieder bei Königshoven, wenn man auch noch nicht an den Gebrauch, den die *Albati* von dem *Stabat mater dolorosa* machten, denken will.

11) Johannes von Müllers *Geschichten Schweizerischer Eidgenossenschaft*, Th. 2. S. 394. Auch Raumers *Geschichte der Hohenstaufen* ist für die Geschichte der Geifslergesellschaften nicht zu übersehen.

12) Siehe Schröckhs *Kirchengeschichte*, Th. 28. S. 135 ff. und Th. 33. S. 447. Papst Clemens VI. erliefs auf Kaiser Carls IV. Ermunterung eine scharfe Bulle gegen sie, die man bei Schöttgen p. 83 sqq. lesen mag. Die Bulle ist merkwürdig wegen der Vorwürfe, welche der Papst diesen Schaaren macht. In Frankreich fanden diese Schaaren an König Philipp VI. einen grofsen Gegner; in Italien widersetzte sich denen der ersten Periode besonders Manfred, der Hohenstaufe. Vergl. Förstemann S. 91 ff. Ein Auszug aus der Päpstlichen Verdammungsbulle steht S. 97 ff.

13) Das Concilium zu Constanz machte es sich zu einer eigenen Auf-

auch damals geschah dieses noch nicht völlig; denn unter veränderten Namen und Gestalten währten diese Züge und Verbrüderungen fort bis gegen das Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, ja gewissermafsen bis zu dem Zeitalter der Reformation [14]).

Eine dreifache Periode ist in der Geschichte dieser Bufsverbrüderungen anzunehmen; es unterscheiden jedoch die Züge, welche die dritte Periode uns kennen lehrt, sich so wesentlich von denen der ersten und zweiten, dafs diejenigen Geschichtsforscher nicht Unrecht zu haben scheinen, welche die Büfsenden dieser Periode von den früheren Flagellanten ganz unterscheiden, wiewohl nicht geleugnet werden kann, dafs die Schilderung, welche uns ein Italienischer Chronikant von dem Auftreten der Geifsler in Italien um 1260 hinterlassen hat, mit dem, was wir durch Georg Stella [15]),

---

gabe, diesen herumschweifenden Geifslern ihr Handwerk zu legen, und besonders gab der berühmte Kanzler Johann Gerson sich viele Mühe. Beim Jahre 1411 wird der Flagellanten in den *Annal. Isenac.* bei Christ. Franz Paulini *Rerum et Antiquitatum Germanicarum Syntagma*, Francof. ad Moen. 1698. p. 108., so wie bei eben dem Jahre in dem *Chronic. Huxar.* eben daselbst p. 118. gedacht, und um 1414 kommen sie in des Gobelinus Persona *Cosmodromium* bei Heinrich Meibom in den *Scriptt. Rerum Germanic.* Helmst. 1688. T. I. p. 336. vor, wo sich auch Vieles von ihren eigenthümlichen Lehren findet. Um 1454 trieben sie ihr Wesen noch besonders in Thüringen, und zu Sangerhausen wurden an einem Tage 22 von ihnen beiderlei Geschlechts verbrannt. *Chronic. Magdeb.*, ibid. T. II. p. 362. Auch von Verfolgungen gegen sie zu Nordhausen und im Anhaltischen haben wir noch umständliche Nachrichten. Siehe Förstemann S. 163 ff.

14) Die *Begharden*, *Beguinen*, *Lollharden* und andere Secten und Verbrüderungen des 15ten Jahrhunderts, die, wenn auch nicht immer als eigentliche Geifsler, so doch als religiöse Schwärmer und Schwärmerinnen bettelnd umherzogen, gehören mehr oder weniger auch in diese Classe. Felix Hemmerlin hat bekanntlich mehrere Bücher gegen sie geschrieben. Vergl. Joh. v. Müller a. a. O. Th. 2. S. 584 ff. und besonders Th. 4. S. 276 ff. und Kasimir Walchners Abhandlung: *Felix Malleolus, sein Leben und seine Schriften*, in den *Schriften der Gesellschaft für Beförderung der Geschichtskunde zu Freiburg im Breisgau.* B. I. (1828.) S. 137 ff.

15) Georgii Stellae *Annales Genuenses* bei Muratori, *Scripto-*

Antonius von Florenz[16]) und Andere[17]) von den spätern Büfsern in der Mitte und am Schlusse des 14ten Jahrhunderts wissen, der Sache nach übereinstimmt[18]). Man mufs auch bei den Geschichten dieser verschiedenen Perioden den weniger tadelnswürdigen Anfang nicht mit den Auswüchsen, die sich bald einfanden, verwechseln.

Die *erste* Periode datirt sich vom Jahre 1260[19]) und geht das ganze 13te Jahrhundert hindurch bis in das 14te hinein[20]). In Italien war der Ursprung dieser Geifsler-

---

res Rerum Italicarum, Vol. XVII. p. 1170 sqq. Siehe meine *Kirchen- und literarhistorischen Studien und Mittheilungen*, H. 2. S. 413. Stella starb als Genuesischer Kanzler um 1420.

16) Antonii oder Antonini Florentini *Summa historialis*, T. III. Tit. XXII. Cap. 3. (Ed. Lugd. 1512. fol.) ad. ann. 1389. S. *Kirchen- und literarhistorische Studien und Mittheilungen*, H. 2. S. 412. Antonius starb als Erzbischof von Florenz im Jahre 1459. Er war in seiner Jugend ein Augenzeuge jener Umzüge gewesen.

17) Namentlich Luca di Bartolomeo zu Pistoja und Leonardo von Arezzo. Der Letztere war Secretair der Republik Florenz und ein Freund von Pius II., der in seinen Briefen auch seines Todes gedenkt. Siehe *Kirchen- und literarhistorische Studien und Mittheilungen*, S. 414. Vergl. unten den vierten Anhang, S. 269 fg.

18) Siehe die Schilderung in des *Monachi Paduani Chronicon*, Lib. III. p. 612 sq. in Urstisii *Germ. Historicor. illustr.* T. I., übersetzt bei Schröckh in der *Kirchengeschichte*, Th. 28. S. 131 f. Schon Schöttgen giebt zu erkennen, dafs die spätern *Albati* oder *Fratres in albis* wohl eine ganz andere Secte seyen. Ganz bestimmt sondert sie aber Schnurrer in seiner *Chronik der Seuchen* von den frühern Flagellanten. Wenn man die von mir gemachte Beschränkung nur nicht übersieht, so kann man die Geschichte der frühern *Flagellanten* und der spätern *Albaten* sehr füglich als die Geschichte einer und derselben Erscheinung betrachten und abhandeln.

19) Königshoven nennt S. 301 freilich schon das Jahr 1241; aber Schnurrer beschuldiget S. 291 ihn eines Irrthums, weil der *Monachus Paduanus* bei Urstisius das Jahr 1260 nenne, und auch Förstemann vermuthete schon früher, dafs statt 1241 gelesen werden müsse 1261. Diese Vermuthung wird durch das Autographum Königshovens zu Strafsburg, welches MCCLXI hat, bestätiget. Förstemann, S. 51.

20) 1341 in *Chron. Comit. Schawenb.* ap. Meibom. T. I. p. 516.: *Flagellarii sive gens sine capite.* Detmar von Lübeck nennt die mittlern Geifsler, die in der Mitte des 14ten Jahrhunderts auftraten, die

fahrten; der Urheber derselben war vielleicht der Einsiedler Reiner von Perugia. Von Italien aus verbreiteten sich diese Züge bis nach Deutschland, Böhmen, Polen, Ungarn u. s. w. Das Jahr 1260 führt von dieser Devotion sogar den Namen [21]). Als Fortsetzung derselben betrachte ich die Bufsfahrten in den Jahren 1334 und 1340, in denen der Dominicaner Venturinus von Bergamo sich einen Namen erwarb [22]).

Diejenige Zeit, in welcher, eingeleitet und begleitet von grofsen tellurischen Erschütterungen und Umwälzungen und auffallenden atmosphärischen Erscheinungen [23]), jene ungeheure Pest ausbrach, welche den Namen des *grofsen* oder des *schwarzen Todes* führt, und die mehrere Jahre hindurch Europa (dafs wir bei diesem Erdtheile stehen bleiben) in allen Richtungen bis zu dem nördlichsten Island entvölkerte, ja bis nach Grönland gedrungen seyn soll [24]), und die uns der

---

Hovedlosen und erklärt das Wort. S. unten den 2. Anhang S. 266 f. Königshoven sagt von diesen, dafs sie auch Pfaffen unter sich gehabt, aber keiner habe ihr Meister seyn sollen. Man vergl. Förstemann, S. 76. *Acephali* werden sie auch in Alb. Kranz *Vandalia* genannt. Man vgl. Schöttgen, p. 6.

21) 1260 *annus generalis devotionis*, bei einem der Chronikanten, nach meinen Excerpten.

22) Ueber diese und die ersten Geifsler sehe man Förstemann, S. 18 – 64.

23) Vergl. besonders Hecker, a. a. O. S. 15 ff.

24) Schnurrer und die allgemeine Annahme. Rühs, *Geschichte des Mittelalters*, S. 775 und 776 leugnet, ohne jedoch Gründe anzuführen, dafs die Krankheit bis nach Island gekommen sey. Schnurrer sucht es gegen ihn zu beweisen. Der Nordländer nannte sie auch *digerdöd*, den *grofsen*, *starken* Tod, von dem isländischen *digur*, *digr*, *crassus*, das Sassische *däg*. Ihre, *Lexicon Suiogoth.* führt Pufendorfs unrichtige Herleitung des Wortes an: weil die Krankheit wie ein Tiger gewüthet habe. Vielleicht giebt die jüngst erschienene, auch ins Dänische übersetzte Schrift des Isländers Hans Finsen: *Ueber die Verminderung der Bevölkerung Islands durch schlimme Jahre*, noch Auskunft darüber, ob der schwarze Tod wirklich auf Island gewüthet hat. Vor dem 14. Jahrhundert soll sich die Bevölkerung der Insel auf 120,000 Einwohner belaufen haben; jetzt sind ungefähr 54,000 daselbst.

Florentiner Giovanni Boccaccio zu Anfange seines berühmten *Decamerone* so meisterhaft beschrieben hat[25]), ist als diejenige zu betrachten, von welcher man die *zweite* Periode in der Geschichte der Flagellanten datiren mufs. Recht während der Wuth der Seuche, um das Jahr 1349, traten die Flagellanten-Schaaren auf[26]), und das Vaterland dieser scheint Deutschland gewesen zu seyn. Ueber die Art und Weise, wie die Devotion dieser Zeit sich äufserte, geben uns viele Stellen in den alten Deutschen Chroniken, deren Verfasser zum Theil damals lebten, Aufschlufs; besondere Aufklärung verdanken wir aber dem schon oben genannten Strafsburger Geistlichen, Jacob von Königshoven, dessen Elsassische und Strafsburgische Chronik bekanntlich ein sehr wichtiges Werk für den Deutschen Geschichts-

---

25) Joh. v. Müller sagt in den *Gesch. Schweiz. Eidgenossensch.* Th. 2. S. 200. Anm. 116.: „welcher Beschreibung nur Thucydides verglichen werden mag.“ Mit gründlicher Gelehrsamkeit ist die Geschichte dieser Pest untersucht und erzählt von dem trefflichen Kurt Sprengel in der Abhandlung: *Der schwarze Tod der Jahre* 1348 *bis* 1350, in den *Beiträgen zur Geschichte der Medicin*, B. 1. St. 1. (Halle 1794) S. 36 ff. Man vergl. auch Schnurrers mehrmals genanntes Werk, S. 322 ff. Die Krankheit brach in Europa, und zwar in Sicilien und in einigen Küstenstädten Italiens, zuerst 1347 aus, nachdem sie schon Asien von China an durchzogen war. In unsern Tagen ist auf Veranlassung der Cholera auch dieser schwarze Tod mehrmals wieder zur Sprache gebracht worden, am belehrendsten und geistreichsten in der schon mehrmals genannten Schrift von Hecker: *Der schwarze Tod im vierzehnten Jahrhundert.* Ich gedenke bei dieser Gelegenheit der Beschreibung einer andern, in Italien wüthenden Pest, der von 1630, aus der Feder eines Italienischen Dichters unserer Tage, Manzoni's, in dessen *Verlobten.* In dem *Magazin für die Literatur des Auslandes*, Nr. 85., finde ich so eben folgendes Buch von Muratori angeführt: *Del governo della peste*, — *Von der Pest in politischer, medicinischer und kirchlicher Hinsicht.*

26) „Im Jahr der Wanderung grofser Brüderschaften deren, die sich selbst geifselten für die Sünden der Welt.“ Joh. v. Müller, a. a. O. Th. 2. S. 201. Sprengel beschliefst seine Abhandlung vom schwarzen Tode mit einer Schilderung dieser Brüderschaften, und theilt gleichfalls die Lieder derselben, noch vermehrt mit einem Holländischen mit, das sich aber Deutsch auch schon bei Wolf in den *Lection. memorabil.* findet.

und Sprachforscher ist[27]), so wie auch dem Lübeckischen Chronikanten Detmar[28]).

Papst Clemens VI. suchte freilich durch strenge Verbote dem Unwesen Einhalt zu thun; indefs finden wir die büfsenden Schaaren noch im Jahre 1374, und zwar in Thüringen[29]). Die pestartigen Krankheiten hörten mit dem schwarzen Tode nicht auf, sondern erschienen in den Jahren 1360, 1373 und 1382 wieder, und zuletzt in diesem Jahrhundert im Jahre 1399, dem Jahre der *neuen* Devotion[30]). Namentlich verbreitete sich im Jahre 1374 die schon früher in England herrschende epidemische Tollheit, der sogenannte Sanct-Veitstanz, nicht blofs wiederum über England, sondern auch über die Niederlande, Deutschland und fast das ganze Europa, so dafs zu allerlei abergläubischen Mitteln dagegen geschritten wurde[31]).

Gegen den Schlufs des vierzehnten Jahrhunderts war besonders in Italien das Elend der Zeit auf das Höchste gestiegen. Pestartige Seuchen hatten dasselbe, so wie das

---

27) Königshoven schrieb seine Chronik 1386. Man sehe bei ihm S. 134 und 197. Vergl. *Chronicon Comit. de Marka* bei Meibom. I. p. 404 sq., den *Catalog. Archiepiscoporum Colon.*, ibid. T. II. p. 10., das *Chronic. Magdeb.*, ibid. 342., auch Christoph Lehmanns *Chronik von Speier*, Ausg. von 1612. fol. S. 792., gleichfalls beim Jahre 1349. Diese Geifsler der mittlern Periode waren es besonders, welche sich die abscheulichsten Grausamkeiten gegen die Juden erlaubten. Diese Grausamkeiten, so wie die Geifslerfahrten hat gleichfalls Hecker S. 42 ff. trefflich geschildert.

28) Den uns in unsern Tagen nebst mehrern andern Chronikanten Lübecks Grautoff in einer trefflichen Ausgabe geliefert hat. Vergl. unten die Anhänge 1 und 2, S. 264. Leider ist auch Grautoff nicht mehr unter uns; nach Einigen soll auch er 1832 ein Opfer der Cholera geworden seyn.

29) *Annal. Isenac.* ap. Paulinum l. c. p. 88. Der Chronikant, der in sehr harten Ausdrücken von diesen Flagellanten spricht, beschliefst seine Schilderung mit folgenden Worten: *Habet enim secta inter mortales et diabolos martyres suos.*

30) Hecker, S. 38 und 82.

31) Schnurrer, S. 346, und F. L. Augustins *Uebersicht der Geschichte der Medicin* u. s. w. Berlin 1801. 4. S. 62.

übrige Europa, und zwar mit besonderer Wuth heimgesucht; einzelne Häupter und Parteien bekämpften sich mit grimmiger Erbitterung; die Wiederverlegung des Päpstlichen Stuhles von Avignon nach Rom hatte zwar Statt gefunden, aber das berüchtigte grofse Schisma war eingetreten, und die sämmtlichen Gegenpäpste stritten wider einander mit allen Waffen der List und Grausamkeit, so dafs das Papstthum selbst in die gröfste Verachtung kommen mufste, welche Verachtung denn auch auf den Clerus selbst mit überging. In dieser Zeit mufste der Trieb, für sich selbst und für Andere vom Himmel Hülfe zu erflehen, besonders in Italien recht stark werden. Gerade jetzt, und zwar um 1399 war es, als die *neue* Devotion, deren wir oben gedacht haben, sich der Gemüther bemeisterte und beide Geschlechter, so wie Geistliche und Laien, auf eine fast unglaubliche Weise anzog. Weil der Druck der Zeit so schwer auf den Körpern und Gemüthern der Menschen lastete, und weil man des Schlechten, ja Unmenschlichen so vieles um sich sah: so mufsten Schaaren von frommen Büfsern, welche, sich von der Welt entfremdend, nur durch Singen und Beten Hülfe von Oben erflehten, einen unwiderstehlichen Eindruck auf die Herzen der Menge machen, ja, selbst Vielen von denen, welchen sie Anfangs belachenswerth gewesen waren, nachahmungswürdig erscheinen. Dafs der Ruf von Wundern und Weissagungen ihnen voranging und sie begleitete, lag in der Natur der Sache und im Geiste der Zeit. Die Schilderungen, welche die Chronikanten von den Wirkungen dieser Büfser auf die Einstellung der Feindseligkeiten und in andern Beziehungen aufbewahrt haben, lauten zwar unglaublich: es lassen sich jedoch diese Wirkungen psychologisch sehr wohl erklären. Die *Weifsen (Albati)* nannte man die zahllosen Theilnehmer an diesen Bufs- und Betumzügen[32]). Wirklich waren sie auch besserer Art, als die früheren Schaaren der Flagellanten, wenigstens in den letzten Zeiten gewesen waren, wie sie

32) *Bianchi, Albi, Albati, Fratres in albis.* Auch die eigentlichen Geifsler der mittlern Periode hatten sich in weifse Gewänder gehüllt. Man sehe Königshovens Bericht und die *Fasti Limpurgenses.*

denn auch von ihren Zeitgenossen für Menschen einer andern Gattung gehalten wurden. Indefs hatten ihre Bufsübungen mit denen ihrer Vorgänger doch Vieles gemeinschaftlich; auch schlossen diejenigen, denen es mit den früheren Uebungen des Gebets Ernst gewesen war, sicher sich diesen *Albatis* an, und so erklärt der grofse Zulauf sich noch mehr. Das Lied des Jacobus de Benedictis: *Stabat mater dolorosa*, war für den Gemüthszustand dieser Menschen recht eigentlich gemacht; sie wählten es zum stehenden Gesange bei ihren Umzügen. Wie aber die Flagellanten der mittlern Periode, die in Deutschland entstanden zu seyn scheinen[33]), sich von hier über das übrige Europa verbreitet hatten: so wird diese neue Devotion, mag sie nun von der Provence aus zuerst in Italien ausgebreitet worden, oder von Spanien, wie Andere wollen, oder gar von England und Schottland zuerst ausgegangen seyn, sich nicht auf Italien, wo sie besonders Wurzel fafste, beschränkt haben[34]). Auch in Deutschland, wo gleichfalls Ueberreste der Flagellanten noch in Menge waren, finden wir diese *Albati*, deren Eigenthümliches, so viel ich habe entdecken können, war, dafs sie sich weniger grausam zerfleischten, und vielmehr contemplativen Uebungen der Gottseligkeit, verbunden mit Gebet, Gesang und Fasten, sich ergaben. Um das Jahr 1399 spricht der Lübecksche Chronikant Detmar von ihnen, und zwar auf eine ganz andere Weise, als er beim Jahre 1349 von den Geifslern gesprochen hatte[35]); er

33) Wenigstens nach Albertus Argentinensis, citirt von Wolf in den *Lection. memorabil.* Tom. I. (Cent. XIV.) p. 637.

34) Auch diese *Albaten* rühmten sich allerlei Wunder und Erscheinungen. Man sehe die von Luca di Bartolomeo, Notarius von Pistoja, der ein Zeitgenosse und Theilnehmer an diesen Zügen war, erzählte Legende bei Lami, so wie bei Förstemann S. 111. Förstemann ist geneigt, dem Vincentius Ferrer einen grofsen Antheil an der Entwickelung dieser Geifsler der dritten Periode zuzuschreiben, S. 147.

35) Auch Johann Wolf in den *Lection. memorabil.* führt Cent. XIV. (nicht IV., wie bei Schnurrer S. 358 steht) p. 637. die *Flagellanten* und p. 724. die *Albati* als zwei verschiedene Orden (eigentlich Secten) auf, so dafs ich nicht finden kann, dafs er, wie Schnurrer ihm vorwirft,

sagt indefs nicht, dafs sie sich in der Gegend von Lübeck gezeigt hätten. Gewifs aber ist es, dafs noch in der Mitte des funfzehnten Jahrhunderts Haufen dieser und ähnlicher Schwärmer in Deutschland ihr Wesen trieben[36]). Auch die Kirchengeschichte Preufsens gedenkt der Secte der *Weifsen*[37]).

Ob die Büfsenden der *dritten* Periode auch bis zu unserm Pommern gekommen sind, davon schweigen, so viel ich weifs, unsere einheimischen Chronikanten. Wohl aber gedenken sie der Geifsler der *zweiten* Periode, und zwar ziemlich umständlich und in Verbindung mit dem grofsen Tode in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts[38]). Sie geben ihnen den Namen der *Loifskenbrüder* oder *Loitzkenbrüder;* und Thomas Kantzow, der ausgezeichnetste unter unsern Chronikanten, erklärt diesen Namen, indem er sagt, sie hätten ihn geführt von den vielen *Loitzken*, die sie gesungen. Offenbar bezeichnet er mit diesem Namen die Lieder, welche sie sangen, und es wäre demnach das Wort *Loifske* oder *Loitzke*, was Königshoven und die *Fasti Limpurgenses* mit dem alten Worte *Leis* oder *Lais* bezeichnen[39]), welches, wie auch ich dafür halte, sich aus

---

die letztern mit den erstern vermengt habe. Der Stifter der Albati, sagt Wolf, sey ein Presbyter gewesen, der von den Alpen herab nach Italien und darauf nach Rom gegangen sey, den aber Papst Bonifacius IX. aus Besorgnifs, dafs er ihm gefährlich werden könne, habe verbrennen lassen.

36) Förstemann und Mafsmann an mehrern Stellen.

37) Hartknoch, *Altes und Neues Preufsen* (schon citirt von Schöttgen p. 8.) spricht von *Albatis* und *Fratribus in albis*; er meint also wohl diese letztere Art von Büfsenden. Man vgl. Förstemann S. 245, 246 und 254.

38) Ein alter Stralsundischer Chronikant, Niclas von Klempzen, *Chron. manuscr.*, Thomas Kantzow in der *Pomerania*. Auch der Pommersche Kirchenchronikant Cramer gedenkt ihrer, wie wir schon oben (S. 253. Anm. 3.) gesehen haben. Man sehe den dritten Anhang, S. 267 f.

39) „*Vnd giengent je zwene vnd zwene vnd sungent jren leys*, — *vnd sungent maniger hande leys.*" Königshoven. — „*Und sungen ihr Laisen also: Ist diese Bedefahrt* u. s. w. — *Der Laise war da gemacht und singet man den noch. Und laisen ihnen ihre Vorsänger*

Kyrie eleis (Kyrie eleison), mit welchem Ausrufe schon in den frühern Jahrhunderten viele Strophen in den alten Kirchenliedern schlossen, gebildet hat[40]. Man könnte sonst auch versucht werden, an das Plattdeutsche Wort *loi*, das Holländische *loay*, *träge*, *faul*, zu denken — *die faulen Brüder*. In einer Baierschen Relation werden die Flagellanten und *Gartenbrüder* zusammengestellt[41]. — *Gardenbrüder*, von *garden*, *garderen*, *herumstreifen*, *rauben*, *plündern*, ist so viel als *herumstreifendes Gesindel*[42]. Der Pommeraner sagt noch jetzt *Löschen*, *Lösiken*, *Löischen*, für *Mährchen*.

Erster Anhang.

Des Lübeckschen Chronikanten Detmar Bericht von dem schwarzen Tode.

„In demesulven iare (1350) des somers van pinxsten bet to sunte mychaelis daghe do was so grot stervent der lude in allen dudeschen landen, dat des ghelikes ne was ervaren unde het noch de *grote dot*, hirumme dat he mene[1]) was over vele lant, ok dat he kreftich was over vele lude, also dat an vele steden de teynde mynsche kume blef le-

---

ihre Laisen.“ — *Fasti Limpurg.* Die letztere Chronik theilt besonders viele Fragmente aus den alten Geifslerliedern mit, die nicht in das grofse, von Mafsmann vollständig bekannt gemachte Lied aufgenommen sind. Die *Lais* und *Virilais* der Franzosen sind bekannt. Manche Stellen des alten Geifslerliedes bei Mafsmann haben fast ganz die Form dieser Französischen *Lais* und *Virilais*, die aus kleinen Verszeilen bestehen, auf welche noch kleinere folgen. Man vergl. auch Förstemann, S. 258 in der Anmerkung ††, und Hoffmanns *Geschichte des Deutschen Kirchenliedes*, S. 68.

40) Auch Hoffmann ist S. 35 ff. dieser Meinung, so wie auch Jacob Grimm in der Recension von Hoffmanns Buche in den *Göttingischen gelehrten Anzeigen*, 1832, Augustheft, St. 138 und 139. S. 1380.

41) Man sehe unten den sechsten Anhang, S. 272.

42) *Bremisch Niedersächsisches Wörterbuch*, Th. 2. S. 487.

1) allgemein.

vendich. In der stad tho lubeke storven by eneme naturliken daghe sunti laurentii, van der enen vesper tho der anderen XXV hundert volkes betolt[2]). De lude ghinghen alse doden unde er sturven vele van angheste unde vruchdeten, wente se weren des umbewonet. Wat de sake weren des stervendes unde der anderen, de darna quemen, dat is gode bekant unde is vordecket an den vorborghenen schatten siner grundelosen wisheyt, allenen, dat vor is hir beschreven, dat de planeten unde sternen scholden anvlote gheven to deme stervende. Dat is war, dat se nicht en synt de erste unde hogheste sake, mer[3]) god allenen; de planeten sint men instrumenta unde tekene, vormiddels den werket god unde vullenbringhet sinen willen. Ik love, dat de bosheit der lude, de sik vormeret an der lesten tyd der werlde unde wert io groter unde groter, si en sake dar sik umme vormeren ok de wrake[4]) der pyne, also de lerer willen der hilgen schrift. Unde is dat also, so sint desse stervende, orloghe[5]), vorretnisse unde al de plaghe, de nu scheen, mer de tekene, de cristus heft ghesproken in den hilgen evangelien, dat se scholen scheen vor der lesten tyd; wu langhe vore, dat is nicht beschreven, wente dat god is alleneghen bekant." — *Chronik des Franziscaner Lesemeisters Detmar, nach der Urschrift und mit Ergänzungen aus andern Chroniken herausgegeben von Dr. F. H. Grautoff.* Th. 1. Hamburg 1829. gr. 8. S. 276 und 277. Schon früher hatte Heinrich von Seelen: *Selecta litteraria etc.* Lubecae 1726. Ed. sec. p. 138—139. not. 4., Detmars Erzählung mitgetheilt. Detmar oder Dethmar, Lector oder Lesemeister in dem Franciscanerkloster zu St. Katharinen zu Lübeck, der höchst wahrscheinliche Verfasser des ersten Theils dieser Chronik, fing im Jahre 1385 an, dieselbe zu schreiben, und zwar im Auftrage zweier Mitglieder des Lübeckschen Magistrats.

---

2) *gezählt,* wie ich glaube.

3) aber, sondern.

4) Jammer, Elend.

5) Kriege.

Die sogenannte *Wendische Chronik* oder Fortsetzung der *Chronik des Helmold* sagt: „Int yare unses heren dusent CCCXXIIII aver etlike iare was eine pestilentie, welke mangk deme volke was gheheten de grote doeth, aver alle de werlit dat volk vorhatede, so dat in deme iare unses heren dusent CCCL in dudesche lande unde alle ere provintien, beyeren, svaven, vranken ectr: so dat allet volk was bemoyent unde wenent yn allen den vorbenomden landen.“ Ebendaselbst bei Grautoff, S. 444. Die Jahreszahl 1324 ist offenbar falsch. Auch unsere Pommerschen Chronikanten gedenken bei den Jahren 1348 u. s. w. dieses grofsen Todes. Man sehe die Auszüge aus Stralsundischen Chroniken in der von D. Zober und mir besorgten Ausgabe von Johann Berckmanns *Stralsundischer Chronik*. Stralsund 1832. S. 162., und Thomas Kantzow, Ausg. von Kosegarten, Th. 1. S. 370. Beim Jahre 1368 wird bei Kantzow wiederum eines grofsen Sterbens gedacht und eine Stelle aus der Matrikel des Klosters Mariencron mitgetheilt: „vhast bey zwanzig jaren hat die pestilentz schyr die gantze welt vberfallen.“

Zweiter Anhang.

Detmars Bericht über die Geifsler vor Lübeck.

„In demesulven iare (1349) bi paschen do quemen lude, der was vele, unde is selten to sprekende; wente se ghinghen alle ane hovet als de prophecia vorghesproken hadde unde weren verkerer des rechten ghelovens. Dit hovedlose volk waren de gheiselbrodere, de dar ghinghen in manighen landen unde sloghen sik mit swepen [1]), dar nátelnstifte inne weren, wente de sette, de se hedden ghesettet, was noch ghegheven van unseme gheistlikeme vadere, deme pavese, de en hoved is der hilghen kerken, noch van ienighen biscope, dar se ieneghe rechte bewisinghe van hadden; darumme mochten se wol hovedlose lude heten. Dersulven hoved-

1) Peitschen.

losen geiselbrodere quam en rote vor de stad to lubeke unde leten werven to den heren, dat se mosten in de stad ghan, ere sette unde eren orden to wisende. Do bespreken sik de heren mit deme biscope van lubeke unde mit wisen papen unde mit moneken, de spreken, dat it nen recht levend were, unde men scholde se to rechte bannen; also vort kundeghede se de biscop to banne. Do ne wolden ok de rathmanne en nen orlof[2]) gheven in de stad to ghande, wente de heren hadden anghest, weren de hovedlosen lude in de stad ghekomen, dat vele ghuder lude in densulven misloven ghekomen unde ghetreden weren. Doch quam er en del darin, de nemen de heren unde leten se setten to des vronen hus; ok hadden desulven hovedlosen lude to kolne an deme ryne de ioden dod gheslaghen unde in anderen ghuden steden papen unde ghude lude gheslaghen, unde we ok up ere sette gicht sprak[3]), den shloghen se, wor se des bekomen kunden. Mer do desse rede van dessen luden vor den paves clemens quam unde so unredlik was, do let he se bannen over al de hilghen kerken." Grautoff a. a. O. Th. 1. S. 275. Auch schon früher abgedruckt in Henr. a Seelen *Selecta litteraria*, p. 150—152.

Dritter Anhang.

Die Loifskenbrüder in Pommern.

1.

Wo die Loifskenbröder giengen.

„Anno 1309 do giengen de *Loifskenbröder* van einer stadt tho der andern mit einer procession. Dat deden se vmme de leue vnses heren Jesu Christi; wente se hadden anders nicht, wat en de lude geuen vm der leue gades wil-

2) Erlaubnifs.

3) Hier so viel als: wer auf ihre Seele schalt, ihr Böses nachsagte, sie anklagte.

len." — *Auszüge aus Stralsundischen Chroniken* bei der Ausgabe von Johann Berckmanns Chronik, S. 161. — Die Jahreszahl 1309 ist sicher unrichtig, und mufs in 1349 verwandelt werden. In die Jahre 1349 und 1350 setzt Kantzow die Loifskenbrüder. Man vergl. die Ausgabe von Berckmanns *Chronik* S. 331. Note 17.

2.

„Vmb dieselbe zeit war auch vhast allenthalben ein grofs stervend, welches lange jare werete, vnd seint domals die *Loitzkenbrüder* gewest. So stunden nhemlich etliche simpele lewte auff, vnd sambleten sich in stetten vnd dörffern, vnd sungen viel Loitzken, vnd macheten darnach eine sonderliche heiligkeit vnd gottesdienst daraus, domit sie vnsern hern gotte solche straffe wolten abbitten. Vnd gingen bei grofsen hawfen von einer kirchen zur andern, vnd ein jglicher hette eine fane in der hant, vnd gingen stets zween bei einander, vnd hetten sich bei den henden; vnd wan sie in kirchen vnd kirchhöfe, oder en andere rawme pletze khemen, so zogen sie jre kleider aus, vnd tetten ein tuch vor vmb die lenden, vnd geifselten sich. So sanck dan hier in Pommern jr meister:

hug holdet vp jwe hende,
dat godt ditt sterwen wende!
strecket vth jwe arme,
dat sick godt jwe erbarme!

Vnd an andern enden sungen sie velicht auff dieselbe meinung. Vnd wurden dieselben von vielen Loitzken, die sie sungen, die Loitzkenbrüder genennet, vnd ward derselbigen mit der zeit ein grofser hawffe, vnd wolten kein weib anrhüren. Aber man wurt es jnne, das es büberey war, vnd fing sie, vnd verprante sie eins teils, vnd stillets also." — Thomas Kantzow, *Pomerania* u. s. w., herausgegeben von H. G. L. Kosegarten. B. 1. (Greifswald 1816) S. 370—371.

Vierter Anhang.

Des Leonardo von Arezzo[1] *Bericht über die Geifslerfahrten.*

„Per haec tempora[2] mirabilis accidit populorum motus; omnis quippe multitudo vestes induit albas, et piaculis quibusdam factis, incredibili devotionis fervore, longa dealbatorum agmina ad vicinas urbes commeabant, pacem ac misericordiam voce supplici deprecantia. Prorsus miranda res et incredibile negotium: peregrinatio erat fere dierum decem, cibus vero ut plurimum panis et aqua: Nulli per urbes alio vestitu conspiciebantur. Nemo per id tempus fallere tentavit; nemo advenarum oppressus; tacite quasi induciae cum hostibus fuere, duravitque is motus per menses duos. Cum et proficiscerentur populi in alienas urbes, et alii in suas adventarent, mira hospitalitas ubique et benigna susceptio; unde vero hoc initium coepit, obscurum est; ex Alpibus certe in cis Alpinam Galliam descendisse ferebatur et mirabili perdiscursu populos apprehendisse. Florentiam primi omnium Lucenses populariter advenere, quibus conspectis tantus confestim ardor consecutus est, ut et illi ipsi, qui antea rem auditam deriserant, primi omnium suorum (suarum) civium vestes mutarent, et quasi dicitur, correpti, motu simili vagarentur. Florentini quadrifariam, partito populo, duae ex his partes innumerabili multitudine virorum, mulierum, puerorum, Aretium petiere; reliquae vero partes ad alia loca profectae sunt. Quocumque perveniebant dealbatorum agmina, eorum locorum incolae exemplo simili movebantur. Ita ex Gallia in Etruriam, ex Etruria in Um-

1) *Ceremonialia Electionis et Coronationis Pontificis Romani etc. una cum — — — Leonhardi Aretini perraro exque MS. Codice emendato opusculo De Temporibus suis etc. coll. et ed. a Jo. Gerh. Meuschen.* Francofurti MDCCXXXII. 4. p. 432—433.

2) Leonhardus hat kurz zuvor von Etwas gesprochen, das in den Zeiten seiner Kindheit geschehen ist. Er war geboren 1370 und starb am 9. März 1443.

briam, ex Umbria in Sabinos et Picentes et Marsos ceterasque subinde gentes progressa commotio ad extremas Italiae oras pervenit, nullos in populos non pervagata.

Fünfter Anhang.

Detmars Bericht über die Albaten.

„In demesulven jare (1399) vorhoff sik eyn sette der mannen unde wive in witten cläderen, unde hadden sik vormeret boven achtentich dusent, unde wanderden in ytalien van der enen stad to der anderen. So wor se quemen vor ene stad, dar ghink men en mit processien untieghen, so wan se quemen in de stad so repen se: *misericordia et pax!* unde sungben van unser vrowen lidende, dat se hadde under dem cruce: *stabat mater dolorosa iuxta crucem lacrimosa* et cetr. So we sik denne to en sellede, de moste mank en bliven to dem mynnesten neghen daghe, so storve he nummermer des gayen dodes edder van den koghen [1]), de do grot was in deme lande. Aldus worden vele lude ghereyset, dat se en volgheden. Dar weren mede bisscope unde vele ander groter prelaten unde lerer der hilghen scrift, ok weren mank en landesheren, riddere unde knapen unde vele meynes volkes sonder tal. Se predeken wedder de bosheit der lude nach allem lope der werlde, se bewiseden grote hillicheit, sunderliken in gheisselende unde castyende eres lichames." — Grautoff a. a. O. S. 391 und 392. Seelen l. c. p. 153—154.

---

1) *Kogen* hier offenbar eine ansteckende Krankheit. *Kagen* heifst noch jetzt in einigen Gegenden Niederdeutschlands der Husten und Schnupfen. Richey, *Hamburgisches Idiotikon.* Hamb. 1755. S. 106.

Sechster Anhang.

Mittheilungen vom Professor D. Mafsmann.

Im Jahre 1827 hat Docen eine kleine Lateinische Chronik aus einem Münchener Codex von 1283 in Quart auf einem fliegenden Blatte abdrucken lassen: *Incerti Autoris Chronicon rerum per Austriam vicinasque regiones gestarum ab a.* 1255 — 1282. In dieser Chronik heifst es schon zum Jahre 1260, bei welchem Jahre auch Ottokar von Horneck in seiner *Kronik defs Edlen Landefs zu Osterreich* die Geifsler anführt: *Ordo flagellantium oritur que dicebatur pestilencia laycorum cuius exordium soli deo et sue matri ascribitur. Quam et diuites nobiles humiles pauperes senes adolescentes et pueri manifeste circueunt ecclesias nudi psallendo passionem Christi pronunctiando, se unusquisque flagellando. Mulieres quoque in domibus simili modo faciendo, et illum cantum psallebant:*

Ir slacht evch sere
in christes ere
durch got so lat de svnde mere.

Das Lied gehört also schon dem dreizehnten Jahrhundert an. (Man vergl. auch Hecker, S. 50. Note 2.)

Zu den Nachweisungen über die Wanderungen der Geifsler fügt Mafsmann hinzu:

1. *Historischer Entwurf der im Jahre* 1731 *tausendjährigen Obern Alten Aich von Hemmauer.* Straubing, in Quart, S. 174—175. Die Geifsler (auf die er schilt) erscheinen 1261 unter Abt Poppo 1000 Mann zu Freisingen. Ludwig der Streitbare von Bayern verbot sie.

2. Sebast. Franck. a) *Germaniae Chronicon. Von der gantzen Teutschlands herkommen.* 1534. fol. Bl. CXCV a und CCI a—b.

b) Desselben *Weltbuch. Spiegel vnd Byldtnifs des gantzen erdbodens.* 1534. fol. Bl. 138. a — b: „Wunderbarlich orden, sect, spectakel vnd selb erwölte geystlichen ettlicher falschen christen, die *Geyfsler* oder *Geyselherren* genant."

c) Desselben *Chronica, Zeytbuch vnd geschycht.* 1531. fol. Bl. 479 b: „Flagellatores oder Geifselherren in Rom."

3. Meibom. *Scriptores Rerum Germanicarum,* T. II. 342. *Chronicon Magdeburgense: „cantantes cantiones ad hoc factas."* Tom. II. 362. (Die schon oben S. 256 Anm. 13 angeführte Stelle.)

3. Levoldi a Northof, *Equitis canonici* (geb. 1278, noch lebend 1358, aus Lüttich), *Archiepiscoporum Coloniensium Catalogus (Meibom. Script. Rerum German.* II. 10.*): „Eodem tempore* (1349) *gravissima incepit mortalitas. Tunc etiam secta Flagellatorum* (die Geifselbroeder)."

4. *Ertlike Relationes curiosae Bavaricae.* In Quart. „Die Flagellanten und Gartenbrüder."

5. *Cod. Monac.* in 4. chart. Sec. XV. Catal. p. 605, *Chronica Bavarica.* Anfang. „In gottes namen amen. Kunt sey allen den die das puch sechen oder hören lesen das ditz puch ist ausz zogen von vil andern puchern" u. s. w.

Bl. 42. a und b: „Bey den zeitten do man zalt von gottes gepurdt MCCC vnd XLVIII jar stund ein fromde bunderliche[1]) geschelschaft auff von purgern vnd von pawren die giengen durch vil landt vnd stet mit creuczen vnd mit vannen vnd sungen deutze lieder vnd predigten vnd gaisleten sich selber vil vnd vast vnd vielen nieder auf peichte vnd absolvirten selber an ein ander vnd hielten vnd geputen vil an ein ander zu halten bunderliche ding vnd falsch weise vnd articel wider cristen gelauben vnd zugen an sich beib vnd man, arm vnd reich, das ir zu leczt gar vil bardt vnd mainten etlich ir ber[2]) bey zway vnd viertzig tausent person. Aber der vorgenant pabst Clemens der sechst der best bol, das ir beisz nit gerecht was[3]), do gepot er durch alle lande, wer denselben vngelauben fürt vnd offenlich geislet, das man den vachen vnd püssen[4]) solt, vnd zer-

---

1) wunderliche. Oberdeutsche Verwechselung des b und w, die in diesem Extract oft vorkommt.

2) ihrer wären.

3) der wufste wohl, dafs ihre Beichte nicht recht war.

4) fangen und strafen.

gieng da die selb geschelschaft da gar pald. Der selb papst Clemens der sechst der macht ein Jubel jar das ist ein romuart.

Aufserdem verweiset Mafsmann auf die *Monumenta Hassiaca*, Cassel 1748, auf Gerstenbergers *Chronik von Thüringen und Hessen*, S. 476—487, wo Auszüge aus der Limpurg-Strafsburgischen Chronik stehen, auf Theodor Haupts *Epheukränze*, 1821, S. 165—171 (aus Sebastian Münster), und bemerkt, dafs der S. 77 von ihm angeführte Schweizerische Spruch (die Parodie einer Stelle aus dem Geifslerliede) sich in Kirchofers *Wahrheit und Dichtung. Schweizer Sprichwörter* (1824), finde, und theilt aus dem Gedichte: *König Lothar*, folgende Zeilen als Parallelstelle zu dem Schlusse des Geifslerliedes mit:

Wie harte ich forchte
Sanctum Michaelen
Er ist trost aller selen
Vor deme de tuuel gelac [5])
Er tede ime einen michelen slac [6]).

Ich schliefse diesen Aufsatz mit folgenden Worten der Limburger Chronik: „Darnach da das Sterben, die Geiselfarth, Römerfarth [7]), Judenschlacht, als vor geschrieben stehet, ein End hatte, da hub die Welt wieder an zu leben und frölich zu seyn, und machten die Männer neue Kleidung [8]).“

---

5) dem der Teufel unterlag.

6) Er that ihm einen grofsen, starken Schlag.

7) 1530 war ein Jubeljahr (*Romfahrt*) und auch 1400. Die Päpste, welche diese Jubeljahre ausschrieben, bedachten nicht, dafs durch den Zusammenlauf der Menschen die Pest noch gesteigert und mehr verbreitet wurde. Selbst die Geifslerfahrten mufsten auch in dieser Hinsicht höchst nachtheilig wirken.

8) *Limburger Chronik*, S. 26. Auch Hecker führt S. 42 diese Stelle an.

Verbesserungen.

3. Bandes 1. Stück.

S. 63 Z. 10 von unten statt: *si*, lies: *qui*.

3. Bandes 2. Stück.

S. 1 Z. 15 von oben statt: *erstere*, lies: *letztere*.

— 1 - 16 — — statt: *letztere*, lies: *erstere*.

— 18 Anm Z. 1 statt: *Rede*, lies: *Seele*.

— 31 Z. 21 statt: *Sohproniscus*, lies: *Sophroniscus*.

— 92 - 10 von oben statt: *Genufslichkeit*, lies: *Genufssucht*.

